UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01970793 4

g. gutierrèz

essai pour une théologie de la libération

T
38
8614
MC

christianisme et pensée contemporaine

faculté de théolog de lyon

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/essaipouruneth00guti

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

G. GUTIERREZ

ESSAI POUR UNE THEOLOGIE DE LA LIBERATION

Libération, ce mot a pour lui d'être de notre époque, c'est à dire qu'il cristallise bien de nos pensées et de nos actions. Mais comme beaucoup de mots-clés , qui sont des mots d'ordre, l' usage et l'usure le rendent familier et font qu'il n'inspire plus la conversion à laquelle il appelle.

Il devenait donc nécessaire de s'interroger sur le contenu véritable, la portée, les incidences religieuses, sociales et politiques d'un mot qui est loin d'être étranger au christianisme , mais qui est promu à une existence nouvelle dans une Eglise qui toujours cherche à être plus proche des hommes.

Cet essai a pour lui d'être de notre époque , il a pour nous de venir du P. GUTIERREZ , ancien étudiant à la Faculté de Théologie de Lyon , actuellement l'un des plus éminents théologiens que compte l'Eglise d'Amérique du Sud.

PRESENTATION PRELIMINAIRE DU DOCUMENT

Une étude du sens théologique du processus de libération entrepris par l'homme au long de son histoire présuppose méthodologiquement la précision des termes en jeu . La première partie de ce travail est consacrée à les préciser . Ce premier moment de la réflexion nous permettra de signaler les raisons pour lesquelles nous tiendrons compte,tout au long du travail et d'une manière spéciale , de la fonction critique de la théologie à l'égard de la présence et de l'agir de l'Eglise dans le monde . Le fait majeur de cette présence , aujourd'hui , surtout dans les pays sous-développés, c'est la participation des chrétiens à la lutte pour bâtir une société juste et fraternelle,où les hommes puissent vivre dignement et devenir les agents de leur propre destin . Nous pensons que le terme "développement" n'exprime pas assez ces aspirations profondes . Le terme "libération" paraît plus exact,car il exprime mieux le caractère conflictuel du processus, parce qu'il est plus riche en virtualités, et aussi parce qu'il offre un champ plus fécond à la réflexion théologique.

En second lieu,il convient de bien situer la question d'une théologie de la libération.Nous verrons qu'il s'agit d'un problème à la fois traditionnel et nouveau. Ce double trait apparaîtra avec plus d'acuité si l'on analyse les réponses différentes données au problème au cours de l'histoire , par la théologie catholique . Cela nous amènera à conclure que les approches traditionnelles ont épuisé leurs possibilités , et qu'on commence la recherche de pistes nouvelles de réflexion théologique. Cet examen aidera à déblayer le chemin et à aller plus vite dans les étapes ultérieures . Ce sera la deuxième partie de notre travail.

Cet examen aidera à déblayer le chemin et à aller plus vite dans les étapes ultérieures . Ce sera la deuxième partie de notre travail.

L'analyse précédente nous conduit à ressaisir la "pratique" de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui . La mutation de l'Amérique Latine , seul continent en majorité chrétien parmi les peuples sous-développés et opprimés , s'avère d'un intérêt particulier . Un essai de description et d'interprétation des formes que la présence de l'Eglise revêt en Amérique Latine nous permettra d'appréhender la problématique à propos de laquelle doit être exercée une authentique réflexion théologique. La troisième partie de ce travail sera consacrée à cette tentative.

Tout ce cheminement nous fera voir que la question du sens théologique de la libération est en réalité une question <u>sur le sens même du christianisme et sur la mission de l'Eglise</u>. En effet, il y eut un temps où l'Eglise répondait aux problèmes posés par la réalité , en faisant appel à ses réserves doctrinales et vitales. Mais la gravité et l'ampleur du processus que nous appelons libération sont aujourd'hui telles que la foi chrétienne et l'Eglise sont radicalement mises en question . On demande à celles-ci qu'elles manifestent leur sens vis-à-vis d'une tâche humaine devenue adulte . Quelques pistes nous permettront de dessiner brièvement cette problématique, ou plus exactement, d'esquisser - sans prétendre répondre - les nouvelles interrogations.

(Le style de ce travail est schématique et inachevé, destiné simplement aux échanges qui doivent le suivre).

SOMMAIRE

CHAPITRE I : Définitions p.7

A/ Théologie

1) Les tâches classiques de la théologie
2) La théologie comme réflexion critique de l'action pastorale de l'Eglise

B/ Développement ou libération ?

1) Notion de développement
2) Le processus de libération

CHAPITRE II : Position de la question p.31

A/ Ce qui est en question : la signification même du christianisme

B/ Réponses différentes : chrétienté, nouvelle chrétienté, distinction des plans

C/ La crise de la théologie de la distinction des plans : niveau pastoral - niveau théologique

CHAPITRE III : L'option de l'Eglise latino-américaine p.53

A/ Processus de libération en Amérique Latine

1) Dépendance
2) Libération

B/ L'Eglise dans le processus de libération

1) Engagement des chrétiens : laïcs, prêtres, évêques
2) Textes
3) Problématique

CHAPITRE IV : Perspectives p.85

A/ La foi et l'homme nouveau

1) Libération et salut
2) Rencontre de Dieu dans l'histoire
3) Eschatologie et politique

B/ La mission de l'Eglise

1) Conscience eschatologique de l'humanité
2) Une pauvreté solidaire et contestataire

CONCLUSION p.107

NOTES

(1) "Liée à la tâche de l'Eglise , elle (la théologie) est dépendante de son devenir historique." (Ch. DUQUOC, "Théologie et mission de l'Eglise",dans Lumière et Vie, nº71, 1965, p.55).
Cf. l'article bien connu de Y. CONGAR, "Théologie" dans le D.T.C. (écrit en 1939 , publié en 1943) , T. XV, col.346-347.
Voir aussi Y. CONGAR,"La Foi et la Théologie", Tournai, 1962, et l'étude suggestive de J. COMBLIN,"Historia da teologia catolica", São Paulo, 1969.

(2) "La situation théologique , parfois même l'idée du travail théologique , ont changé en un quart de siècle" (Y. CONGAR, "Situation et tâches présentes de la théologie", Paris, 1967, p.11).
Cf. G. THILS "Orientations de la théologie", Louvain 1958; A. KOLPING, "Katholische Theologie gestern und heute.Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I Vaticanum bis zur Gegenwart",Bremen, 1964 ; W. KASPER, "Die Methoden in Dogmatik. Einheit und Vielheit", München, 1967 ; P. TOUILLEUX, "Introduction critique à la Théologie", Paris, 1968.

(3) Il existait une certaine équivalence entre "docte" et "saint". Cf. Y. CONGAR, oeuvres citées.

(4) D'où la désignation de "sacra pagina" ou "sacra eruditio". Cf. J. de GHELLINCK "Pagina" et "Sacra pagina" . Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné" , dans "Mélanges A. Peter", Louvain, 1947, pp.23-59.

(5) Cf.les travaux de R.BULTOT sur "le mépris du monde". Une bonne vision d'ensemble de la controverse qu'ils ont suscitée , chez L.J. BATAILLON et J.P. JOSSUA , "Le mépris du monde" , R.S.Ph.Th. , janvier 1967 , pp.23-27.

(6) "L'imitation de Jésus Christ" en est un des premiers exemples.

(7) Les oeuvres de R. GUARDINI, Y. CONGAR, R. VOILLAUME, L. EVELY , P.R. REGAMEY et de beaucoup d'autres sont un exemple de cet effort.

CHAPITRE I:

DEFINITIONS

Il est nécessaire de préciser ce que nous entendons par théologie et par libération , si nous voulons poser correctement la question qui nous occupe.

A/ Théologie.

- La réflexion théologique est inhérente à la vie de foi et à la vie de l'Eglise.
- Mais l'optique dans laquelle ce travail s'est fait, à travers l'histoire de l'Eglise , a varié (1) . Cette évolution a été, dans un certain sens, accélérée dans les dernières années (2).

1) Les tâches classiques de la théologie.

La théologie a rempli des fonctions différentes au long de l'histoire de l'Eglise. Deux de ces fonctions sont classiques.

a) La théologie comme sagesse :

- Dans les premiers siècles de l'Eglise , ce que nous nommons maintenant théologie était lié étroitement à la vie spirituelle (3).
- Il s'agissait alors avant tout d'une méditation sur la Bible (4) en vue du progrès spirituel.
- Cette théologie était surtout monastique et , en conséquence , marquée par une vie spirituelle éloignée de l'agir mondain (5) . L'essentiel était son lien étroit avec la sainteté.
- Vers le XIVº siècle s'amorce la séparation entre théologiens et spirituels (6) . Aujourd'hui encore, nous subissons cette séparation , même s'il est certain que le renouveau biblique et la nécessité de réfléchir sur la spiritualité des laïcs ébauchent ce que l'on pourrait considérer comme une nouvelle théologie spirituelle (7).
- La fonction spirituelle de la théologie, si importante dans les premiers siècles, et mise entre parenthè-

des esprits , constitue une dimension permanente de la théologie (8).

b) La théologie comme savoir rationnel :

- A partir du XIIº siècle , la théologie commence à se constituer comme science (9).
- Le processus aboutit avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin . Les catégories aristotéliciennes permettent de qualifier la théologie de "science subalterne" (10).
- Cette notion de science est ambiguë et ne correspond pas à la mentalité moderne. Mais l'essentiel chez saint Thomas reste la rencontre de la foi et de la raison en tant que source de la théologie (11) . Il vaut donc mieux parler de la théologie comme savoir rationnel.
- Cette fonction de la théologie est aussi permanente. Une théologie dépourvue de ce caractère rationnel et désintéressé ne serait pas une véritable théologie (12).

En résumé :

- La théologie est nécessairement spirituelle et savoir rationnel . Ces fonctions sont permanentes et indispensables à toute réflexion théologique.
- Ces deux fonctions de toute théologie doivent , néanmoins, être en partie retrouvées, au-delà des scissions, des distorsions subies au long de l'histoire.

2) La théologie comme réflexion critique de l'action pastorale de l'Eglise.

Cette fonction de la théologie se dessine et s'affirme peu à peu dans les dernières années.

a) La primauté de l'existence chrétienne :

- La redécouverte de la charité comme centre de la vie chrétienne a conduit à voir la foi , plus bibliquement, comme engagement avec Dieu et avec le prochain (13). Dans cette perspective , l'intelligence de la foi apparaît comme l'intelligence d'un engagement , d'une attitude, d'une position face à la vie.
- Parallèlement a lieu dans la spiritualité chrétienne une évolution significative . Au primat quasi-exclusif de la vie contemplative , anachorète et monastique , succède le "contemplata aliis tradere" des ordres men-

(8) URS VON BALTHASAR réclamait jadis son urgence : "Théologie et sainteté" dans Dieu Vivant, n°12, pp. 15-31, cf. du même auteur "Spiritualität", en "Skiszen zur Theologie" I, Verbum Caro Einsiedeln, 1960-1961.

(9) "On était passé de la "sacra pagina" à la "théologie" au sens moderne qu'Abélard... a été le premier à employer" (Y. CONGAR, "La foi et la théologie", p. 238).

(10) Cf. Y. CONGAR et J. COMBLIN, op. cit.
Voir aussi M.D. CHENU, "La théologie est-elle une science ?", Paris, 1957. Saint Thomas considère cependant que la théologie n'est pas seulement une science, mais également une sagesse dont la source est la charité qui unit l'homme avec Dieu (cf. par exemple, S. Theol. I, 2, q. 9, a. 2 ad 1). Cet équilibre est rompu au siècle suivant.

(11) Cet aspect a été fort bien souligné par C. DUMONT, "La réflexion sur la méthode théologique" en N.R.T., déc., 1961, pp. 1034-1050 et janv., 1962, pp. 17-35.

(12) Le concept thomiste de théologie se dégrade dans la scolastique postérieure (cf. C. DUMONT, art. cit.) ... "Selon la scolastique classique, le caractère scientifique de la théologie consiste en sa systématisation... Le rôle de la raison se réduit alors à la clarté de l'exposé" (J. COMBLIN, op. cit., p. 71). Cette théologie scolastique deviendra ainsi, graduellement, discipline auxiliaire du Magistère ecclésiastique; sa fonction sera alors : "1) définir, exposer et expliquer les vérités révélées; 2) examiner d'autres doctrines, dénoncer et condamner celles qui sont fausses, défendre celles qui sont vraies ; 3) enseigner avec autorité les vérités révélées" (op. cit., p. 10). Cela conduit normalement à accorder une plus grande autorité aux centres d'élaboration théologique plus proches du Magistère.

(13) Cf. par exemple, G. GILLEMAN "Le primat de la charité dans la théologie morale", Bruxelles, 1954 ; J. MOUROUX, "Je crois en toi" Paris 1954; B. HARING, "Das Gesetz Christi", Freiburg im Breisgau, 1954 ; A. LIEGE, "Adultes dans le Christ", Paris, 1958 ; J. RATZINGER, "Die christliche Bruderlichkeit", München 1960 ; Ch. SPICQ, "Théologie morale du Nouveau Testament", Paris, 1965.

(14) Cf S. Theol. II 2, q.188, a.6 . Cf. P. PHILIPPE "La contemplation au XIIIº siècle" dans Dict. de Spiritualité, fasc. XIV, Paris, 1956.

(15) L'expression est de Nadal , mais elle exprime bien l'intuition d'Ignace de Loyola . Cf. M. GIULIANI , "Trouver Dieu en toutes choses" dans Christus, avril 1955, pp.172-194, et G. FESSARD, "La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola" , Paris, 1956.

(16) Cf. Y. CONGAR, "Jalons pour une théologie du laïcat" ch. IX (Au monde et pas du monde) , Paris , 1954 ; O. RABUT , "Valeur spirituelle du profane" , Paris , 1963 ; Ph. ROQUEPLO , "Expérience du monde : expérience de Dieu ?" , Paris, 1968.

(17) "... Aujourd'hui la théologie dogmatique doit devenir une anthropologie théologique... cet 'anthropocentrisme' est nécessaire et fécond" (K. RAHNER , "Théologie et anthropologie" dans "Théologie d'aujourd'hui et de demain", Paris, 1967, p.99).
"(La Bible) ne nous parle jamais de Dieu sans nous parler aussi de l'homme" (Y. CONGAR , "1945-1965. La recherche théologique" dans "Situation et tâches présentes de la théologie", Paris, 1967, p.37).
Voir aussi J.B. METZ, "Christliche Anthropozentrik", München, 1962 ; C. DUMONT , "Pour une conversion anthropocentrique dans la formation des clercs" , dans N.R.T., mai 1965, pp.449-465 ; et L. MALEVEZ , "Présence de la théologie à Dieu et à l'homme" dans N.R.T., oct. 1968, pp. 785-800.

(18) 'Le mouvement de la réflexion théologique a été marqué, dans son ensemble, par un transfert de l'attention du pur en-soi des réalités surnaturelles au rapport qu'elles ont avec l'homme , avec le monde, avec les problèmes et les affirmations de tous ceux qui, pour nous, représentent les Autres" (Y. CONGAR, "Situation et tâches...", p.27).

(19) Cf. la mise au point sur cette question de J.P. JOSSUA : "Christianisme horizontal ou vertical ?" dans Parole et Mission, avril 1968, pp.245-255.

(20) Cf. le discours de Paul VI à la clôture du Concile le 7-XII-65 . Voir le commentaire de MOUROUX , "Le discours de Paul VI à la clôture du Concile" dans "L'Eglise et le monde de ce temps" , T.III , Paris, 1967, pp. 195-200

diants (14) . Ce qui, d'autre part, n'est qu'une transition vers l'"in actione contemplativus" de la spiritualité ignatienne (15). Ce processus, renforcé par la recherche d'une spiritualité du laïcat , s'achève aujourd'hui avec les études sur la valeur religieuse du profane et sur la spiritualité de l'agir du chrétien dans le monde (16).

- De manière convergente , on est aujourd'hui de plus en plus sensible aux aspects anthropologiques de la Révélation (17) , ce qui entraîne la revalorisation religieuse de la présence et de l'action de l'homme dans le monde , en particulier en ce qui concerne l'agir en relation avec les autres hommes (18) . On ne saurait déceler aucun "horizontalisme" dans cette attitude (19) . Il s'agit simplement de la redécouverte de l'unité indissoluble de l'homme et de Dieu (20).
- D'autre part , la vie même de l'Eglise apparaît comme un "lieu théologique" (21) . Ce qui a été mis en évidence par la "nouvelle théologie" (22) et souligné souvent à la suite de cette dernière . La parole de Dieu convoque, et elle s'incarne dans la communauté de foi qui s'adonne entièrement au service de tous les hommes . Vatican II a réaffirmé avec vigueur que

---

(21) Cf. M.D. CHENU , "La théologie au Saulchoir" (texte de 1937) dans "La Parole de Dieu. I : La foi dans l'intelligence" , Paris, 1964 , pp.249-260 . En parlant de la participation des chrétiens aux grands mouvements sociaux de l'époque , M.D. CHENU écrit : "autant de 'lieux' théologiques en acte , pour la doctrine de la grâce , de l'incarnation , de la rédemption , expressément promulgués d'ailleurs et décrits au fur et à mesure par les encycliques des Papes. Mauvais théologiens , ceux qui , enfouis dans leurs infolios et leurs disputes scolastiques , ne seraient pas ouverts à ces spectacles, non seulement dans la pieuse ferveur de leur coeur, mais formellement dans leur science : donné théologique en plein rendement , dans la présence de l'Esprit" (op. cit., p. 259).

(22) Cf. G. THILS , op. cit. , et J. COMBLIN , "Vers une théologie de l'action", Bruxelles, 1964.

l'Eglise n'est pas centrée sur elle-même et qu'elle ne "se retrouve" que quand elle "se perd",lorsqu'elle vit "les joies et les espoirs , les tristesses et les angoisses des hommes de notre temps" (Gaudium et Spes I). Ce courant apporte une nouvelle perspective: voir la présence et l'agir de l'Eglise dans le monde comme point de départ pour une réflexion théologique.

- Dans la même ligne se situe ce qui depuis Jean XXIII et Vatican II commence à être appelé une théologie des signes des temps (23) . En effet , il ne faut pas oublier que les signes des temps ne sont pas un appel à l'analyse intellectuelle. Ils sont, avant tout, une exigence d'action , d'engagement , de service aux autres . "Ecouter" les signes des temps comporte les deux dimensions (24).
- C'est en grande partie la problématique philosophique actuelle qui nous conduit à souligner la valeur de l'activité humaine . D'autre part , cette philosophie ne fait que recueillir les conséquences que les relations nouvelles de l'homme avec la nature ont impliquées pour sa propre conscience de soi . Le thème de l'expérience existentielle de l'homme est à l'ordre du jour . Mais, bien avant , Blondel avait déjà fait sentir son influence ; en présentant la philosophie comme une réflexion critique de l'action (25) , il élaborait une nouvelle apologétique de grande conséquence pour la théologie (26) . A cela s'ajoute l'influence de la philosophie marxiste de la praxis (27), provenant d'un autre horizon, dont l'origine est plus ancienne , mais dont le rayonnement s'est accentué dans le climat culturel des dernières années (28). La théologie chrétienne est aiguillonnée par le marxisme et s'oriente vers une réflexion sur le sens de la transformation de ce monde (29).

b) Réflexion critique sur l'action :

- Cet ensemble de facteurs ont amené à redécouvrir ou à expliciter la fonction de la théologie comme réflexion critique , à la lumière de la Révélation , de la présence et de l'agir de l'Eglise dans le monde.
- L'Eglise annonce et accueille le don du Royaume de Dieu au cours de l'histoire humaine par sa prédication du message évangélique , par ses sacrements, par la charité de ses membres (30) . L'Eglise est charité efficace , elle est action , elle est engagement au service des hommes.

(23) Cf. M.D. CHENU, "Les signes des temps" dans "L'Eglise dans le monde de ce temps" , Tours, 1967 , pp.95-116 , et du même auteur : "Les signes des temps. Réflexion théologique" dans "L'Eglise dans le monde de ce temps", T.II, pp.205-208.

(24) C'est pourquoi Gaudium et Spes , nº44 , signale que cette responsabilité concerne "pasteurs et théologiens". Les pasteurs ont surtout la mission d'orienter l'action de l'Eglise.

(25) Cf. H. DUMERY, "Critique et religion" , Paris, 1957, et du même auteur , "Raison et religion dans la philosophie de l'Action", Paris, 1963.

(26) "(M. Blondel) dont l'importance philosophique et théologique s'affirme mieux d'année en année" (Y. CONGAR, "Situation et tâches...", p.76).

(27) Cf. à ce propos , le texte connu de Marx : "Les philosophes se sont limités à interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe , c'est de le transformer" ("Thèses sur Feuerbach", nº11).

(28) "Le marxisme comme cadre formel de toute pensée philosophique d ' aujourd'hui est indépassable. " (J.P. SARTRE , dans R. GARAUDY , "Perspectives de l'homme", Paris, 1960, p.112).

(29) "La conscience concrète de ce que la morale chrétienne doit inspirer aussi la praxis politique, commence à peine à pénétrer avec une certaine ampleur dans la mentalité des chrétiens (G. COTTIER , "L'attirance du communisme face aux tâches du développement" dans Concilium , nº3 , mars 1965 , p.95) . Cf. G. GIRARDI , "Marxismo e cristianesimo" , Spoleto , 1966 ; "Christentum und Marxismus heute" , Wien , 1966 ; et G. COTTIER , "Chrétiens et marxistes" , Tours, 1967.

(30) Cf. la critique pertinente de R. SCHNACKENBURG à des expressions comme "construire le Royaume de Dieu" ou "étendre le Royaume de Dieu dans le monde" , dans "Règne et Royaume de Dieu" , Paris , 1964 , p. 294. Cette critique a été adoptée par H. KUNG ("L'Eglise" T.I, Paris, 1968, p.79).

NOTES

(31) "Tous les corps ensemble , et tous les esprits ensemble , et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité" (B. PASCAL , "Pensées", éd. Brunschvicg, nº 289).

(32) Cf. J. COMBLIN , "Historia da teologia catolica", São Paulo, 1969, p.120-121.

(33) "Si l'Eglise veut rejoindre les vraies questions du monde présent et s'efforcer d'esquisser une réponse ... elle doit ouvrir comme un nouveau chapitre d'épistémologie théologico-pastorale.Au lieu de partir seulement du donné de la Révélation et de la tradition, comme la théologie classique l'a fait généralement , il faut partir ici d'un donné, de faits et de questions , reçus du monde et de l'histoire" (Y. CONGAR, "Situation et tâches...", p.72).

(34) Dans ce sens , le texte si souvent mal cité de H. BOUILLARD acquiert une nouvelle validité : "Une théologie qui ne serait plus actuelle serait une théologie fausse" ("Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin", Paris, 1944, p.219).

La théologie est réflexion, attitude critique. Ce qui est premier , c'est l'engagement de charité , de service . La théologie vient "après" , elle est un acte second (31). L'action pastorale de l'Eglise ne se déduit pas, comme une conclusion, des prémisses théologiques.La théologie n'engendre pas la pastorale (32), elle est plutôt réflexion sur elle ; elle doit savoir trouver dans la pastorale le Saint-Esprit inspirant l'agir de la communauté chrétienne ; la vie de l'Eglise sera pour la théologie un "lieu théologique".

- Réfléchir sur la présence et l'agir de l'Eglise dans le monde signifie être ouvert à ce dernier , recueillir les questions qu'ils se pose , être attentif aux vicissitudes de son devenir historique (33).
- Et cette tâche est indispensable . La réflexion à la lumière de la foi doit accompagner constamment l'agir pastoral de l'Eglise . La théologie , en relativisant les réalisations , contribue à ce que l'Eglise ne s'installe pas dans ce qui n'est que provisoire . La théologie, en rappelant les sources de la Révélation, orientera l'action en la mettant dans un contexte plus large et en lui donnant ainsi l'apport propre qui empêche l'action de se dégrader dans l'activisme et l'immédiateté totale.
- La théologie , en tant que réflexion sur l'agir de l'Eglise , en est une intelligence progressive et, d'une certaine manière aussi, variable . Si l'engagement de la communauté chrétienne revêt des formes différentes au long de l'histoire , l'intelligence qui accompagne cet engagement se renouvellera continuellement et prendra, en quelque sorte, des chemins inédits . Une théologie qui n'a comme points de référence que des "vérités" établies une fois pour toutes, ne peut être que statique , et, à long terme, stérile (34).

Conclusion :

- La théologie comme réflexion critique , à la lumière de la foi, sur la présence et l'agir de l'Eglise dans le monde , complète les deux autres fonctions de la théologie (comme sagesse et comme savoir rationnel) , mais, de plus, elle les présuppose.
- Dans le présent travail , à cause de la nature du sujet , nous tiendrons compte surtout de cette fonction critique de la théologie.
- Cela nous rendra spécialement attentifs à la vie de l'Eglise , aux engagements que les chrétiens assument

dans le monde . Et en particulier à leur participation au processus de transformation sociale, fait majeur de notre temps , qui prend une couleur propre dans les pays dits du tiers-monde.

B/ Développement ou libération ?

- Le monde d'aujourd'hui traverse une étape de transformation socio-culturelle profonde.
- En outre, l'homme moderne a pris clairement conscience des bases économiques de cette transformation.
- Dans les pays pauvres, où se trouve l'immense majorité de la population mondiale , les efforts pour le changement social revêtent une grande urgence et prennent des caractéristiques de conflit

1) La notion de développement.

Le terme de développement paraît formuler de manière synthétique les aspirations des hommes d'aujourd'hui à des conditions de vie plus humaines.

a) Origine.

- Pour l'histoire du sens du terme développement , l'oeuvre de l'économiste anglais COLIN CLARK semble marquer un jalon important (35) . L.J. LEBRET situait son apparition en 1945, sans signaler de manière plus précise la source de son assertion (36).
- Pour certains, l'origine du terme serait, pour ainsi dire, négative . Il aurait surgi en opposition à la notion de sous-développement qui exprimait la situation - et la détresse - des pays pauvres comparés aux peuples riches (37).

b) Approches.

- Le concept de développement n'est pas univoque . On en donne maintes définitions (38) . Plus que de les rappeler toutes , ce qui nous intéresse c'est de préciser les perspectives dans lesquelles elles se situent.

NOTES

(35) "The theory of economic progress" , London , 1940.

(36) "Le concept de développement date de 1945" (L.J. LEBRET, "Dynamique concrète du développement", Paris, 1967, p.38). R.LAURENTIN en citant Lebret note justement qu' "il est bien difficile de dater l'acceptation d'un nouveau mot" ("Développement et salut", Paris, 1968, p.54). Il s'efforce d'en préciser les antécédents, et d'établir son sens actuel (op. cit., pp.54-71).

(37) Cf. Th. SUAVET, "Développement" dans "Dictionnaire économique et social", 3º éd., Paris, 1962.

(38) "Le mot développement est d'un emploi encore trop récent pour que son sens soit absolument fixé" (Th. SUAVET, loc. cit.).

NOTES

(39) Parmi ceux-ci il faut situer une oeuvre qui, par des circonstances spéciales et grâce à des moyens de diffusion bien calculés, a connu son époque de gloire dans les pays sous-développés : W.W. ROSTOW, "The stages of economic growth . A non communist manifesto", Cambridge, The University Press, 1960.

(40) Cf. par exemple, G. SEBREGONDI, "Sullo sviluppo della societa italiana", Boringhieri , 1965 ; H. JAGUARIBE , "Desenvolvimento economico e desenvolvimento politico" , Rio de Janeiro, 1967 ; R. BARRE, "Le développement économique . Analyse et politique" , Paris, 1958.

1 - Le développement peut être envisagé dans une optique purement économique. Dans ce sens, il serait synonyme de croissance économique.

- Le degré de développement d'un pays se mesurerait alors, par exemple, par la comparaison de son produit national ou de son revenu per capita avec ceux d'un pays dont on considère qu'il a atteint un haut niveau de développement. Cette mesure peut être affinée et devenir plus complexe ; mais le schéma sous jacent reste toujours le même : le développement est avant tout une augmentation de richesse.

- Ce sens est le premier à apparaître historiquement. Ce qui a conduit à cette manière de voir, c'est peut-être la considération à la fois du processus qui a eu lieu en Angleterre, premier pays à avoir atteint son développement, et du mirage que le bien-être des peuples riches a provoqué.

- Mais peu nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, adoptent, explicitement du moins, cette perspective (39). Celle-ci sert plutôt de contraste par rapport à des conceptions plus intégrales. Cependant, il est pertinent de se demander si elle ne demeure pas, quoique de façon plus ou moins larvée, dans le modèle capitaliste de développement.

2 - Les insuffisances de la perspective précédente ont conduit à une autre, plus importante et aussi plus fréquente dans l'actualité. Ici, le développement est posé comme processus social global, comprenant des aspects économiques, sociaux, politiques et culturels.

- Cette conception s'efforce de montrer que ces différents plans sont interdépendants. Le développement de l'un d'entre eux entraîne celui des autres, et inversement, la stagnation de l'un entrave le développement de tous les autres (40).

- Considérer le développement comme un processus global, suppose aussi qu'il faut tenir compte des conditionnements externes d'un pays, et, plus précisément voir que la dynamique de l'économie mondiale d'aujourd'hui

mique de l'économie mondiale d'aujourd'hui mène simultanément à la création de plus de richesse pour la minorité et de plus de pauvreté pour la majorité (41).

- De tout cela se déduit une stratégie de développement qui, en tenant compte des différents aspects , permette de faire avancer globalement un peuple , en évitant de dangereux retours en arrière.

3- Envisager le développement comme processus social global , engage nécessairement des valeurs éthiques , ce qui suppose, en dernière instance , une conception de l'homme. Le passage vers l'explicitation d'une perspective humaniste dans la considération du développement, se fait alors insensiblement , et prolonge le point de vue antérieur, sans le contredire.

- L.J. LEBRET a travaillé dans ce sens avec insistance. L'économie dont l'objet est le développement est définie par lui comme "la discipline du passage d'une phase moins humaine à une phase plus humaine" (42) . Nous retrouvons la même idée dans une autre définition du développement : "avoir plus pour être plus" (43).
- Il serait tout à fait erroné de penser que cette optique , qui tient compte des valeurs humaines , n'a comme partisans que ces idéalistes invétérés que sont les chrétiens . On rencontre des points de vue convergents dans un horizon marxiste (44).
- Cette approche humaniste situe la notion de développement dans un contexte plus large : dans une vision historique où l'humanité assume son propre destin (45) . Cela introduit un changement de perspective que nous préférons désigner par le terme de libération. Nous tâcherons de la préciser dans le paragraphe qui suit.

---

(41) Thème élaboré en particulier par les spécialistes en sciences sociales qui se sont préoccupés de la situation des pays dits du tiers-monde (cf. infra, pp.53-61 sur le processus de libération en Amérique Latine).

(42) La citation complète est : "Le développement , selon nous , est l'objet même de l'économie humaine. ... Celle-ci est la discipline du passage ... d'une phase moins humaine à une phase plus humaine , au rythme le plus rapide possible , au coût le moins élevé possible , compte tenu de la solidarité entre sous-populations et populations... " (op. cit.,

p.28) . F. PERROUX signalait déjà cette perspective en 1952 : "De l'avarice des nations à une économie du genre humain" dans "Richesse et misère" (39º Semaine Sociale de France) , Paris, 1952, pp.195-212. Voir en particulier, pp.199-202 et p.210 ; cf. aussi F. PERROUX , "L'économie du XXº siècle" , Paris, 1964.

(43) Cette expression, ainsi que la précédente , ont été adoptées par Populorum Progressio. Voici la définition que V. Cosmao avait proposée et que L.J. Lebret avait approuvée : "Le développement ne peut être que l'évolution globale d'une société se mobilisant elle-même sous l'impact de la civilisation scientifique et technique et mettant en oeuvre tout son capital de civilisation et de culture pour faire face à la situation nouvelle dans laquelle elle se trouve du fait de l'évolution historique" ("Les exigences du développement au service de l'homme", dans Parole et mission, octobre 1967 , pp.587-588). Voir aussi la définition proposée par R. LAURENTIN comme résumé de son enquête (op. cit., p.70).

(44) Cf. tout le thème de l'homme nouveau et de l'homme total dans la société communiste. L'homme s'y définira non par son avoir mais par son être : "Ainsi l'abolition positive de la propriété privée... doit être conçue non seulement au sens de la jouissance immédiate et exclusive, non seulement au sens de la possession , de l'avoir . L'homme s'approprie son être universel d'une manière universelle, donc comme un homme total" (K. MARX , "Okonomisch-philosophische Manuskripte (1844)" dans "Marx-Engels. Werke , Ergänzungsband , Schriften bis 1844" , Erster Teil, Berlin, 1968 , p.539. (Les deux derniers mots soulignés du texte de Marx le sont par nous) . Voir aussi R.GARAUDY, op. cit., pp.347-351 ; H.LEFEBVRE, "Le matérialisme dialectique", Paris, 1957, pp.133-152.

(45) Témoin de cette inclusion inévitable dans le contexte,le paragraphe suivant de Cosmao: "Nous sommes ainsi conduits au-delà de l'intégration du développement social au développement économique, ou comme on dit encore des facteurs extra-économiques au développement économique, à une vision de l'histoire où l'humanité collectivement prend en charge sa destinée collective pour s'humaniser au profit de tout l'homme et de tous les hommes" (art. cit., p.581).

NOTES

(46) Voir infra , pp.54, sur la décade de l'idéologie du développement.

(47) Dans le cas de l'Amérique Latine , CEPAL , BID , Alliance pour le Progrès.

2) Le processus de libération

a) Critique de "l'idéologie-du-développement" (paraphrase pour dire un mot espagnol dont la traduction littérale serait "développementisme" , et en anglais "developmentism").

- Le terme développement a synthétisé les aspirations des peuples pauvres pendant les dernières décades. Mais il a commencé récemment à s'avérer insuffisant . Plus encore, on donne aujourd'hui au terme désignant le mouvement-pour-le-développement un sens péjoratif , en particulier en Amérique Latine.
- Dernièrement on a beaucoup parlé de développement , d'aide aux pays pauvres . On a même tâché de créer une certaine mystique du développement . Les encouragements au développement , assez chaleureux en Amérique Latine dans les années 50 éveillèrent des espoirs . Mais parce qu'ils n'attaquaient point les racines du mal , ils échouèrent , provoquant plutôt déception, confusion et frustration (46).
- Il faudrait reconnaître , parmi les causes de cette situation , une des plus importantes : c'est que le développement, dans une perspective à tendance plutôt économiste et moderniste , a été souvent promu par des organismes internationaux dépendant à leur tour des groupes qui ont en leurs mains le contrôle de l'économie mondiale (47) . En conséquence , les changements prônés évitaient soigneusement de toucher aux grands intérêts économiques internationaux et à ceux de leurs alliés naturels : les oligarchies nationales . Plus encore, dans la plupart des cas , ces prétendus changements n'étaient que des formes nouvelles et camouflées permettant d'accroître la domination de ces grands groupes économiques.
- Le mouvement-pour-le-développement se transforme ainsi en synonyme de réformisme et de modernisation , c'est à dire de mesures timides et inefficaces à long terme , lorsqu'elles ne sont pas des erreurs , voire des obstacles à une véritable transformation. Les pays pauvres prennent une conscience de plus en plus claire du fait que leur sous-développement n'est que le sous-produit du développement des autres pays . Et donc, que leur propre développement ne se fera que contre la domination que les pays riches exercent sur eux.
- Cela conduit à une vision moins rose du processus et consciente des conflits en jeu. Le développement

doit s'attaquer aux causes de la situation et parmi celles-ci la plus profonde est la dépendance économique, sociale, politique et culturelle de certains peuples en relation à d'autres. Dans cette perspective , parler d'un processus de libération s'avère plus adéquat et plus riche en contenu humain.

b) L'homme, agent de sa propre destinée :

- Caractériser la situation des pays pauvres comme domination et oppression nous mène à parler de libération . Mais, de plus , une vision beaucoup plus globale et plus profonde du devenir historique de l'humanité est en jeu.

  1- Nous avons déjà vu que l'approfondissement même de la notion et des aspirations au développement , a conduit au fait qu'il faut tenir compte des valeurs éthiques et humaines qu'un tel processus engage. Mais , d'autre part , actuellement l'homme ne peut être compris que dans une perspective historique.

  - Les XVIº et XVIIº siècles marquent un tournant dans la compréhension que l'homme a de lui-même.Ses relations avec la nature changent substantiellement à cause de la naissance de la science expérimentale et de la technique de manipulation de la nature qui en résulte.
  - En dépendance de ce processus, l'homme commence à se percevoir d'une manière différente (48). Une philosophie de la subjectivité créatrice naît avec DESCARTES et surtout avec KANT. HEGEL prolonge cette approche (49) en développant le thème de l'histoire (50) . Le devenir historique , à travers la célèbre dialectique du maître et de l'esclave, apparaîtra comme un processus de libération de l'homme (51). Dans ce processus, l'homme assume peu à peu la maîtrise de son destin , en l'orientant vers une société affranchie de toute servitude.
  - MARX se situe dans cette ligne (52) , par l'analyse de la société capitaliste dans laquelle l'exploitation de l'homme par l'homme est effective , et en signalant les voies de solution pour que l'homme puisse vivre comme tel (53).

NOTES

(48) "C'est par leur physique que les métaphysiques vieillissent" selon la phrase bien connue de GILSON. Sur la dépendance de la relation homme - nature et l'auto-compréhension de l'homme , voir E. SCHILLEBEECKX , "L'immagine di Dio in un mondo secolarizzato" dans "Ricerca" (Roma) , 31.III.1968 . Il s'agit d'ailleurs d'une perspective fortement soulignée par Marx.

(49) Cf. H. DE LIMA VAZ , "Ontologia e historia" , São Paulo, 1968.

(50) Le point de vue d'une philosophie de l'histoire est déjà présent en Kant (orientation vers le royaume des fins) et même avant lui . Mais la thématisation plus systématique est due à Hegel.

(51) Aspect souligné plus spécialement par A. KOJEVE , "Introduction à la lecture de Hegel . Leçons sur la phénoménologie", Paris, 1947.

(52) On ne prétend pas ici que l'oeuvre de Marx se réduise à une orchestration socio-économique de la thématique hégélienne . Son originalité est indiscutable, même si on l'interprète diversement.

(53) Comme on le sait, cette perspective n'est pas étrangère à Hegel , surtout dans ses travaux de jeunesse. Cf. G. LUKACS, "Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft" , Berlin, 1954 ; voir aussi J. HYPPOLITE , "Etudes sur Marx et Hegel", Paris , 1955 . En aucun cas cette partie de son oeuvre n'atteint cependant la rigueur des travaux de Marx ; on peut même dire que l'apport de ce dernier a permis de réapprécier cet aspect des oeuvres de jeunesse de Hegel.

(54) Ce qui explicite, d'autre part, les virtualités plus profondes contenues dans la notion de développement: "le concept de développement... est une version qui transpose dans l'immanence l'idée de providence divine, version encore plus sécularisée que le concept de progrès" (H. JAGUARIBE, op. cit., p.15).

(55) On sait que le terme "développement" est d'introduction récente dans le magistère ecclésiastique . Dans le livre de J.Y. CALVEZ, "Eglise et société économique" , Paris, 1959 , on ne trouve aucune référence à cette notion . Le thème est abordé pour la première fois (sauf une brève allusion de Pie XII , cf. Laurentin , op. cit., pp.134-135), par Jean XXIII dans Mater et Magistra (J.Y. Calvez lui consacre un chapitre entier du deuxième volume du livre précité , publié quatre ans plus tard) . Pacem in Terris lui accorde une attention spéciale . Gaudium et Spes lui consacre toute une section.Finalement,Populorum Progressio fait du développement son sujet central et unique.

(56) Voir , par exemple , les travaux de H. MARCUSE, qui, en se situant dans une ligne hégélienne et marxiste , ajoutent des éléments de réflexion plus contemporains.

(57) Cf. parmi les auteurs récents , les études inspirantes de E. BLOCH , "Das Prinzip Hoffnung", Frankfurt, 1959 . Voir aussi J. MOLTMANN , "Theologie der Hoffnung", München, 1965.

(58) Il est dommage que cette idée n'ait pas été plus explicitée dans l'encyclique . A cet égard , Populorum Progressio est un texte de transition . Comme on l'a remarqué , même si elle parle de "l'impérialisme international de l'argent" , d'une "injustice qui crie vers le ciel" , ainsi que d'une séparation grandissante entre pays riches et pays pauvres , elle s'adresse aux puissants de ce monde pour qu'ils veuillent être assez bons pour réaliser les changements nécessaires . Cf. R. DUMONT , "Populorum Progressio. Un pas en avant trop timide" , en Esprit, juin 1967, pp.1092-1096 ; R. OZANAM DE ANDRADE, "Populorum Progressio : neocapitalismo ou revoluçao" , dans Paz e terra, Rio de Janeiro, nº4 , août 1967, pp.209-221 ;

(suite de la note 58 et les notes 59-60 : cf. p. 29)

2- Voir l'histoire comme un processus d'émancipation de l'homme , situe la question du développement dans une perspective plus large,plus profonde, plus radicale (54).

- De plus cette approche exprime mieux les aspirations des peuples pauvres qui se perçoivent eux-mêmes , avant tout , comme des peuples opprimés. Face à cela, le terme développement paraît quelque peu "aseptisé" et en conséquence , déformant une réalité tragique et lourde de conflits (55).
- La libération de l'homme au long de l'histoire suppose non seulement de meilleures conditions de vie,un changement radical des structures, une révolution sociale , mais plus encore : la création constante d'une nouvelle manière d'être homme,une révolution culturelle permanente (56).
- Ce qui est surtout en jeu c'est une conception dynamique et historique de l'homme orienté définitivement vers son avenir,agissant dans le présent en fonction du lendemain, en vue d'une réalisation toujours plus pleine et totale de lui-même, et en solidarité avec toute la collectivité humaine (57).
- Ce thème et ces expressions s'insinuent déjà dans quelques actes du magistère ecclésiastique. Un texte, un peu isolé, de Populorum Progressio parle de "construire un monde dans lequel tout homme, sans exception de race , de religion , de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine , affranchie de la servitude qui lui vient d'autres hommes et d'une nature insuffisamment maîtrisée" (nº47) (58).
- L'idée est franchement exprimée dans le message des Evêques du Tiers-Monde , publié en réponse à l'appel de Populorum Progressio (59) . Ce thème de la libération, nous le trouvons souvent, jusqu'à constituer presque la synthèse de son message, dans un texte plus important que le précédent du point de vue de son autorité doctrinale: les documents de la IIº Conférence de l'Episcopat Latino-Américain (tenue à Medellin en 1968) (60).

La libération :

- Le terme libération évite les connotations péjoratives que celui de développement comporte . En même temps, ce terme s'insère dans la logique des virtualités les plus profondes du processus qualifié comme développement.
- D'autre part , libération souligne les aspects de conflit du processus , lequel oppose les peuples pauvres aux peuples opulents . Ce caractère de conflit peut facilement être laissé de côté par le terme développement.
- De plus , libération paraît mieux exprimer tant les aspirations des peuples opprimés , que la plénitude d'une perspective qui fait de l'homme non pas un élément passif, mais au contraire, l'agent de l'histoire.
- Plus profondément , concevoir l'histoire comme un processus de libération de l'homme , situe les changements sociaux que l'on souhaite dans un contexte dynamique et dans un horizon élargi. Cela permet, en même temps, une meilleure compréhension de notre époque.

Finalement, le terme développement oblitère quelque peu la problématique théologique qui en surgit (61) . Par contre , parler de libération nous mène plus facilement aux sources bibliques qui inspirent la présence et l'agir de l'homme dans l'histoire.

(Note 58 - suite)

F. PERROUX , "Populorum Progressio , l'encyclique de la Résurrection", dans "L'Eglise dans le monde de ce temps" , T. III , pp.201-212 . Si l'encyclique avait employé le langage de la libération de manière plus nette , elle aurait touché plus directement les opprimés de manière qu'ils prennent eux-mêmes en charge leur propre destin.

(59) Reproduit,entre autres, dans "Signos de renovacion", Lima, 1968, pp.19-29.

(60) Nous étudierons de plus près ces textes, ultérieurement, voir pp. 69-74.

(61) R. LAURENTIN, op. cit., p.53.

NOTES

(1) A sa manière, la théologie dite des réalités terrestres a tâché de répondre à cette question; il en va de même pour la théologie de l'histoire.

(2) J.B. METZ affirmait récemment : "En dépit des nombreuses discussions sur l'Eglise et le monde , rien n'est moins clair que la nature de leurs rapports mutuels" ("L'Eglise et le monde" dans "Théologie d'aujourd'hui...", p.150). "La question de l'Eglise et du monde est irritante de complexité" (Ch.DUQUOC "L'Eglise et le monde" dans Lumière et Vie , nº 73, 1965, p.49).

(3) Cf. M. PEUCHMAURD , "Esquisse pour une théologie de la révolution" dans Parole et Mission , oct. 1967, p. 633.

CHAPITRE II :

POSITION DE LA QUESTION

Les précisions qui précèdent nous mènent à une réflexion qui s'oriente dans la ligne d'une Théologie de la libération.

Cette théologie devra partir de la présence et de l'agir des chrétiens dans le monde. Mais d'abord il convient de bien poser la question. Celle-ci a reçu des réponses différentes au cours de la vie de l'Eglise et présente actuellement des caractéristiques propres.

A/ La question.

Lorsqu'on parle d'une théologie de la libération, il s'agit de trouver une réponse à la question : quel rapport y a-t-il entre le salut et le processus d'émancipation de l'homme au long de l'histoire ?

La question est, certes, ancienne (1) . Seulement, il s'agit d'une nouvelle manière de poser le problème classique de la relation entre foi et existence humaine, foi et réalités terrestres, ou, sous une autre forme, Royaume de Dieu et construction du monde , relation dont une autre se dégage, celle de l'Eglise et du monde (2).

De là surgit une seconde grande question : quels doivent être les principes éthiques qui inspirent la participation du chrétien au processus de libération ? (3).

Ce qui est nouveau, ce n'est pas de manifester de l'intérêt pour la tâche terrestre , mais de découvrir au sein de cette tâche la valeur du salut . Si nous creusons un peu, nous percevons que la question vise la signification même du christianisme ; car être chrétien c'est accepter, et vivre dans la foi, l'espérance et la charité , le sens que la parole révélée et la rencontre personnelle avec le Seigneur donnent à l'existence humaine. Nous sommes donc, on le voit mieux de nos jours, face à la question théologico-pastorale centrale : qu'est-ce qu'être chrétien ? Comment être Eglise dans la nouvelle situation qui émerge ? (4)

Il ne suffit pas aujourd'hui de dire que le chrétien ne doit pas se désintéresser des tâches terrestres , ni que celles-ci ont une certaine relation avec le salut (5) . Il faut faire un effort pour déterminer cette relation (et faire face aux problèmes concrets qu'elle soulève : coopération avec les marxistes dans l'action politique ; oubli de la valeur inspiratrice de l'action temporelle que la foi est censée posséder ; division et conflit des options politiques au sein de la communauté chrétienne ; jusqu'où peut aller l'enseignement du magistère en cette matière ; dans quelle mesure la foi peut juger les modèles de développement,etc...).

Cette démarche mène vers une autre image de l'Eglise. Peut-être est-ce là ce qu'on craint . Mais beaucoup de chrétiens n'ont-ils pas déjà commencé à en vivre dans le monde actuel ? (6)

B/ Réponses différentes.

Telle que nous l'avons rappelée, la question est ancienne et a reçu des réponses différentes au long de l'histoire , tant au niveau de la pastorale qu'à celui de la réflexion de l'Eglise.

Ces approches de la relation de la foi et des réalités terrestres , de l'Eglise et du monde , sont aujourd'hui, d'une manière ou d'une autre , encore actuelles. C'est pourquoi nous les rappellerons brièvement (7).

NOTES

(4) C'est chercher dans la Révélation la réponse à cette question qui est pour Camus la plus importante de la philosophie : "Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue , c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie" ("Le mythe de Sisyphe").

(5) Gaudium et Spes donne parfois l'impression de rester dans ces généralités . Il en va de même pour la plupart de ses commentateurs.

(6) Cf., par exemple, R. LAURENTIN, "Enjeu du IIº Synode et contestation dans l'Eglise" , Paris, 1969 ; et "A la recherche d'une Eglise" dans Parole et Mission, juillet 1969.

(7) Cf. G. GUTIERREZ, "La pastoral de la Iglesia en America Latina", Montevideo, 1968.

(8) C'est vraiment à Vatican II que l'Eglise a commencé à abandonner la mentalité de chrétienté, époque historiquement révolue... quatre siècles auparavant.

(9) Ce sont les séquelles de ce que l'on a appelé "l'augustinisme" politique , cf. H. ARQUILLERE, "L'augustinisme politique", 2º éd., Paris, 1955.

(10) "L'Eglise n'avais pas,en face de soi, un monde pleinement monde , tout ordonnée qu'était la société à servir les fins du salut éternel dont l'Eglise déterminait les règles" (Y. CONGAR, "Eglise et monde", dans "Le Concile au jour le jour,troisième session", Paris, 1965, p.143)

(11) Nous en trouvons un cas typique dans l'interdit célèbre ("non possumus") aux catholiques italiens de participer à la vie politique de leur pays.

(12) Ce fut l'idée qui inspira les partis confessionnels en Europe et en Amérique Latine à la fin du siècle passé et au début de ce siècle . C'est ce que l'on réclame encore aujourd'hui des catholiques qui remplissent une fonction publique.

(13) Cette perspective se reflète clairement dans le classique "Manuale d'Azione Cattolica" de L.CIVARDI, voir en particulier les chapitres VI et VIII du tome premier (7º éd., Pavia, 1932).

(14) Cf., par exemple , le cas du schéma le plus discuté du Concile, celui sur la liberté religieuse . Voir à cet égard G. GUTIERREZ : "Libertad religiosa y dialogo salvador" dans "Salvacion y construccion del mundo", Barcelona, 1968, pp.11-43.

1) La chrétienté.

La chrétienté n'est pas un concept . Elle est, en premier lieu, un fait. C'est l'expérience historique la plus longue de l'Eglise,ce qui explique qu'elle ait laissé une trace si forte dans sa vie et dans sa réflexion (8).

Dans cette perspective, les réalités terrestres ne possèdent pas une autonomie propre . Le temporel n'a pas de consistance face à l'Eglise. En conséquence,celle-ci l'utilise en vue de ses propres fins (9). Le projet pour le Royaume de Dieu ne laisse pas de place à un projet historique profane (10).

L'Eglise apparaît en premier lieu comme la dépositaire exclusive du salut : "Hors de l'Eglise, pas de salut" . Cet exclusivisme , susceptible de nuances qui ne modifient pas la pensée de fond , justifie que l'Eglise se présente comme un pouvoir vis-à-vis du monde et , surtout, qu'elle se considère le centre de l'oeuvre salvatrice.

Dans ces conditions, participer aux tâches terrestres aura pour le chrétien un sens bien précis : travailler pour le bien direct et immédiat de l'Eglise (11).La "politique chrétienne" sera celle qui contribue à ce que l'Eglise puisse réaliser sa mission évangélisatrice, et évite que les intérêts de l'Eglise soient affectés (12) . Ceux-ci sont représentés , avant tout , par la hiérarchie et le clergé ; les laïcs seront leurs auxiliaires , spécialement grâce à leur situation dans la société politique (13).

Ne considérons pas trop facilement cette mentalité comme liquidée . Elle subsiste aujourd'hui , de façon explicite ou implicite, dans des secteurs numériquement vastes et importants de l'Eglise . C'est ce qui provoque de nos jours des conflits et des résistances au changement, qui ne s'expliqueraient pas autrement . Les débats conciliaires (14) , et peut-être surtout l'après-concile, le prouvent largement.

2) La nouvelle chrétienté.

Les graves questions que la nouvelle situation historique pose à l'Eglise à partir du XVIº siècle, et qui se radicalisent avec la révolution française, donnent lieu, lentement , à une autre approche pasto-

rale et à une autre mentalité théologique . C'est celle qui, grâce à MARITAIN, recevra le nom de nouvelle chrétienté (15).

Il s'agit d'un premier effort pour considérer le monde dans sa consistance propre (16) . La tâche de construction de la société politique apparaît comme n'ayant pas un sens exclusivement religieux ou de défense des intérêts de l'Eglise . En conséquence, l'autonomie du temporel est surtout affirmée vis-à-vis de la hiérarchie de l'Eglise , afin d'éviter qu'elle intervienne dans un champ dont on considère désormais qu'il n'est pas de sa compétence.

La vision de l'Eglise comme pouvoir face au monde , se nuance considérablement . Mais, d'une certaine manière, elle demeure au centre de l'oeuvre salvatrice. Cette position cherche aussi - à un moindre degré toutefois que la précédente - des conditions favorables à l'action de l'Eglise dans le monde . Pour cela, il est nécessaire d'édifier une "chrétienté profane".

Une fois affirmée la consistance du monde , le laïc acquiert une fonction propre qu'il n'avait pas auparavant (17) Il lui revient principalement de créer cette chrétienté nouvelle. C'est pourquoi il convient de se regrouper dans des organisations d'inspiration - et d'étiquette - chrétienne (18).

Cette position représente un premier effort pour apprécier positivement la tâche terrestre aux yeux de la foi , et pour mieux situer l'Eglise dans le monde moderne Ce qui a produit des engagements authentiques et généreux de beaucoup de chrétiens pour la construction d'une société juste. Mais aujourd'hui nous voyons qu'il s'agissait d'un essai timide et, au fond, ambigu (19).

3) <u>La distinction des plans</u>.

L'approche de la nouvelle chrétienté a permis, d'abandonner la vision traditionnelle et d'avancer vers une position dans laquelle les termes de la relation apparaissent mieux définis (20) . La pastorale et la réflexion théologique de quelques secteurs de l'Eglise s'orientaient , dans les années précédant le Concile , vers une distinction très nette entre Eglise et monde , à l'intérieur de l'unité du plan de Dieu (21).

NOTES

(15) Cf. "L'humanisme intégral" , Paris , 1936 (nous citons suivant l'éd. de 1947). Les antécédents de cette position remontent au "libéralisme catholique" du XIXº siècle.

(16) Si dans l'approche antérieure la théologie augustinienne donnait le ton, ici ce sera le thomisme.

(17) Cette fonction est facilitée par la célèbre distinction entre agir "en chrétien" et "en tant que chrétien" (cf. J. MARITAIN, op. cit., p.299) . Cette distinction fera vite fortune , cf. par exemple, A. DE SORAS, "Action catholique et action temporelle", Paris, 1938.

(18) Cf. J. MARITAIN, op. cit., pp.272-275. Ce qui donna lieu à l'apparition des partis modernes d'inspiration social-chrétienne.

(19) Malgré ses efforts il reste toujours dans cette position un relent d'ecclésio-centrisme . Maritain se demande, par exemple , comment un non-chrétien peut appartenir à un parti politique d'inspiration chrétienne : mais il ne s'arrête pas à considérer la question, aujourd'hui plus actuelle, de savoir dans quelles conditions un chrétien peut participer à un parti politique étranger , ou même hostile , à une perspective chrétienne.

(20) Le premier effort de distinction des plans sans les séparer , vient précisément de J. MARITAIN . Mais cette thématique s'enrichit et se radicalise très vite, en laissant de côté tout résidu de "chrétienté".

(21) Les travaux d'Y. CONGAR représentent bien cette position , cf. "Jalons pour une théologie du laïcat", Paris, 1962 . Voir aussi A. CHAVASSE, "Eglise et apostolat", 3º éd., Paris, 1953 ; G. PHILIPS , "Le rôle du laïcat dans l'Eglise" , Tournai , 1954 ; J. HAMER, "L'Eglise est une communion", Paris,1962.

(22) Cf. par exemple , "Civilisation et évangélisation" (note doctrinale du Comité Théologique de Lyon) , Lyon, 1957.

(23) Cette idée affleure dans des textes de l'épiscopat français . Elle est le résultat de l'expérience des mouvements apostoliques spécialisés.

(24) Cf. les oeuvres citées à la note -19- . Y. CONGAR a rappelé récemment l'existence de ces deux missions de l'Eglise : "Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps" dans "L'Eglise dans le monde de ce temps", T.II , p. 305.

(25) A. LIEGE fait la distinction entre institutions temporelles chrétiennes "potestatives" et "d'éducation" ("Théologie pastorale générale" , Paris, 1962, cours polycopié).

(26) Cf. les critiques connues et très pertinentes d'E. MOUNIER ; voir "Feu la chrétienté" , par exemple , dans "Oeuvres", T.III, Paris, 1962, pp.686-714.

(27) Voir le célèbre chapitre III ("Royaume, Eglise, Monde. Hiérarchie et laïcat") dans "Jalons pour...".

(28) C'est la position d'Y.CONGAR, A.CHAVASSE, G.PHILIPS, et d'autres . K. RAHNER, dans un article qui suscita des polémiques ardentes , avait affirmé qu'il ne revient au laïc que la construction du monde ("L'apostolat du laïc" dans N.R.T. , janvier 1956, pp.3-32 ; voir aussi Ch. BAUMGARTNER, "Formes diverses de l'apostolat des laïcs" dans Christus, janvier 1957, pp. 9-33 , qui reprend avec un vocabulaire un peu différent les mêmes idées) . Y. CONGAR refusa explicite - ment cette idée ("Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique" dans Cahiers du clergé rural, août-septembre 1958 , pp.399-400 . Voir aussi la note des aumôniers de l'A.C.O. française , "A propos de l'apostolat des laïcs" dans Masses Ouvrières, mai 1957, pp. 1-29).

(29) Cf. par exemple, A. CHAVASSE, op. cit., p.18.

(30) Cf. "Jalons pour..." , chapitre VIII où il s'agit de l'Action Catholique et de l'engagement temporel des laïcs.

(31) Cf. J. BONDUELLE, "La révision de vie", Paris, 1964.

Le monde surgissait , beaucoup plus clairement que par le passé, comme consistant en lui-même, comme distinct de l'Eglise, et ayant ses fins propres (22). L'autonomie du temporel était affirmée non pas seulement face à la hiérarchie mais aussi par rapport à la mission de l'Eglise . Celle-ci ne doit pas intervenir institutionnellement en matière temporelle, sauf, selon la plus ancienne tradition, à travers la morale , ce qui signifie - nous allons le préciser - dans la pratique, l'intervention à travers la médiation de la conscience du chrétien (23). L'édification de la cité terrestre possède donc sa consistance propre.

En conséquence, la fonction de l'Eglise dans le monde se précise . On dira que l'Eglise a deux missions : l'évangélisation et l'animation du temporel (24).La tâche de construction du monde ne la concerne pas . Il s'ensuit que cette position regarde avec peu de sympathie les institutions temporelles d'inspiration chrétienne , en particulier celles qui représentent un "pouvoir" (25). En effet, elles font apparaître le christianisme comme une idéologie pour la construction du monde (26) . Les plans se trouvent clairement différenciés . L'unité sera donnée par le Royaume de Dieu : l'Eglise et le monde contribuent , chacun à sa manière, à son édification (27).

Cela conduit également à différencier les fonctions du prêtre et du laïc . Le prêtre abandonne son point d'insertion dans le monde. Sa mission s'identifie avec l'Eglise: évangéliser et animer le temporel. Intervenir directement dans l'action politique, c'est trahir sa fonction . L'appartenance à l'Eglise n' enlève pas au laïc son insertion dans le monde(28).Dans la construction du monde , le laïc cherche à édifier avec d'autres hommes , chrétiens ou non , une société dans laquelle il y ait plus de justice et d'humanité, tout en sachant que par cette action il est en train de bâtir une société dans laquelle l'homme peut répondre librement à l'appel de Dieu (29). Mais ceci en respectant pleinement l'autonomie propre à la société temporelle . La mission des mouvements apostoliques laïcs, par contre, ne doit pas aller plus loin que la mission de l'Eglise et du prêtre: évangéliser et animer le temporel (30) . Une certaine façon d'envisager la "révision de vie" correspond à cette théologie : cette révision assure une présence chrétienne authentique dans le monde (31).

Ce schéma a l'avantage de la clarté. Il aboutit aussi à un équilibre difficile entre l'unité du plan de Dieu et la distinction Eglise-monde . Avec l'une ou l'autre nuance, c'est la théologie présente en majorité dans les textes de Vatican II (32).

C/ La crise de la théologie de la distinction des plans.

L'apparition de la position que nous avons appelée de nouvelle chrétienté implique naturellement le refus de la vision qui l'a précédée. Mais à son tour elle est critiquée par celle de la "distinction des plans" . Or , les dernières années ont vu la mise en question d'une théologie, et de l'action pastorale qui s'en dégage , basée sur ces distinctions ; lesquelles, il faut bien le reconnaître , ont permis d'éclairer beaucoup de problèmes - en se frayant une voie parmi autant de difficultés non-négligeables (33).

Cette crise se manifeste avec netteté à deux niveaux : dans la pastorale et , en conséquence , dans la réflexion théologique.

1) Au niveau pastoral.

Le schéma de la distinction foi-réalités terrestres , Eglise-monde , qui mène à discerner deux missions dans l'Eglise et à différencier les rôles du prêtre et du laïc, commence à perdre sa vitalité et devient un écueil. Deux questions peuvent servir d'exemples :

a) Crise des mouvements apostoliques de laïcs :

L'éclosion et l'affirmation d'un laïcat adulte ont été un des faits majeurs de l'Eglise dans les dernières décades . Germes d'une profonde rénovation ecclésiologique et spirituelle , les mouvements d'apostolat laïc, en tant que mouvements, vivent une grave crise à laquelle il est utile de réfléchir.

Ainsi que nous l'avons évoqué, on considérait que les mouvements d'apostolat laïc avaient pour mission d'évangéliser et d'animer le temporel, sans

NOTES

(32) Il y a cependant des approches et des intuitions qui visent plus loin, cf. par exemple, Gaudium et Spes, nº 39 et 43 ; Y. CONGAR fait remarquer qu'à cause de la méthode inductive adoptée, Gaudium et Spes ne parle pas avec clarté de deux missions de l'Eglise : "cela aurait pu être dit dès le début par mode de thèse doctrinale" ("Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps", T. II, p.306). Mais, précisément, la dynamique même de la méthode adoptée mène à certains moments au-delà d'une distinction de plans rigide .

(33) Un bon rappel et une critique de ces distinctions dans A.MANARANCHE, "Foi d'aujourd'hui et distinctions d'hier" dans Projet, juin 1967, pp.641-656.

NOTES

(34) A propos d'une des premières manifestations de cette crise, cf. "ACJF, Signification d'une crise. Analyse et documents", Paris, 1964.

(35) "En réalité , croire que l'on peut donner à des jeunes une formation spirituelle vivante qui serait dégagée des problèmes temporels est une illusion ... Ainsi , une éducation religieuse et humaine suppose que les militants de nos mouvements soient à même d'élaborer à la lumière de l'Evangile une solution concrète à tous leurs problèmes de vie. Cela, ils ne le peuvent qu'à l'intérieur des mouvements" (Compte-rendu d'un dirigeant de la J.E.C. en 1950, op. cit., p. 59).

(36) Cf. J.A. DIAZ , "La crisis permanente de la Accion Catolica", Barcelona, 1966 . En Amérique Latine , au Brésil en particulier, le problème a pris des formes aiguës (cf. infra, pp. 62-65).

(37) J. COMBLIN s'était déjà interrogé , il y a quelques années : "Echec de l'action catholique ?" , Paris, 1961 . Mais la solution qu'il proposait allait apparemment en sens inverse du mouvement qui avait provoqué la crise.

intervenir directement dans ce domaine . La vie de ces mouvements déborda ce schéma conceptuel à la fois étroit et "aseptisé".

Les mouvements de jeunes, en particulier , se sont sentis de plus en plus appelés à des prises de position claires et engageantes (34), c'est à dire à assumer plus profondément les problèmes du milieu dans lequel ils étaient censés assurer une présence d'Eglise.

On voulut d'abord l'expliquer en prétendant qu'il s'agissait d'une préoccupation pédagogique : les mouvements de jeunes ne pouvaient pas séparer la formation religieuse de la formation politique (35). Néanmoins, la question était beaucoup plus profonde. Ce qui entrait en crise, c'était la conception même de ces organisations : dans la mesure où les mouvements prenaient position au plan temporel , l'Eglise (en particulier la hiérarchie) s'engageait à un niveau qui n'était pas le sien . Mais, en même temps, la dynamique même d'un mouvement dont les membres étaient sollicités par leur situation à prendre des engagements de plus en plus définis , entraînait nécessairement une radicalisation politique , incompatible avec la position "officielle" d'une Eglise , dans la mesure où celle-ci prônait une certaine neutralité en matière temporelle.

Les crises se sont succédées et répandues (36) . Les mouvements apostoliques laïcs , tels qu'ils sont conçus par le schéma de la distinction des plans , semblent avoir épuisé leurs possibilités (37).

b) Prise de conscience d'une situation aliénée :

Depuis longtemps on parle dans les milieux chrétiens du problème social, mais c'est seulement dans les dernières années qu'on a pris une conscience claire de l'ampleur de la misère, et surtout de la situation d'oppression et d'aliénation dans laquelle vit l'immense majorité de l'humanité.

Plus encore, on a pris conscience du fait que l'Eglise est liée à ceux qui détiennent le pouvoir économique et politique dans le monde actuel, soit parce qu'elle appartient aux peuples opulents , soit parce que dans les pays pauvres - comme en Amérique Latine - elle se lie aux classes exploiteuses.

Peut-on dire , dans ces conditions , que l'Eglise n'intervient pas dans le "temporel" ? Lorsqu'elle légitime un gouvernement dictatorial et oppresseur , est-ce

qu'elle accomplit exclusivement une fonction religieuse ? On découvre alors que la non-intervention en matière politique ne vaut que pour certains actes de l'autorité ecclésiastique , mais non pour d'autres . C'est à dire que ce principe n'est pas appliqué quand il s'agit de maintenir le statu quo , mais qu'il est allégué quand l'apostolat laïc prend une attitude considérée comme subversive.

En outre , face à l'immense misère et à l'injustice - là surtout où , comme en Amérique Latine , l'Eglise jouit d'une grande influence sociale - , ne devrait-elle pas intervenir plus directement et abandonner le domaine des déclarations lyriques ? De fait, elle a agi ainsi quelques fois , mais en disant que c'était une fonction de suppléance (38) . L'ampleur et la permanence du problème rendent cet argument insuffisant.

En résumé :

les options politiques se radicalisent et les engagements concrets que les chrétiens sont en train d'assumer manifestent l'insuffisance du schéma théologico-pastoral de la distinction des plans.

2) Au niveau de la réflexion théologique.

En rapport avec ces nouvelles expériences pastorales de l'Eglise , la réflexion théologique met aussi en question la distinction des plans.

a) Un monde entièrement mondain :

Dans les différentes réponses apportées à la question qui nous occupe,le monde est reconnu graduellement comme consistant en lui-même . Autonome face à l'autorité ecclésiastique , autonome face à ce qui est chrétien , le monde s'affirme dans sa sécularité (39). Celle-ci apparaît comme la libération d'une tutelle religieuse et comme une désacralisation (40).C'est une première approche de la question de la sécularisation.

Mais il y a une deuxième manière d'aborder le sujet , car. plus positivement , la sécularisation est aussi le résultat d'une transformation de l'auto-compréhension de l'homme . On passe d'une vision cosmologique à une vision anthropologique , grâce surtout au développement de la science . L'homme se perçoit lui-

NOTES

(38) Cf. par exemple , "Las tareas de la Iglesia en America Latina", FERES, Bogota, 1964 , et F. HOUTART et E. PIN , "Los cristianos en la revolucion de America Latina", Buenos Aires, 1966, p.184.

(39) La reconnaissance de cette autonomie se manifestera, en premier lieu , d'une façon timide , d'où des expressions comme "saine", "juste" , "légitime autonomie".

(40) C'est la forme la plus fréquente pour qualifier la sécularisation . Cf. H. COX : "We have defined secularization as the liberation of man from religions and metaphysical tutelage, the turning of his attention away from other worlds and toward this one" ("The secular city", London, 1965, p.17).

(41) C. ALVAREZ CALDERON , dans "Pastoral y liberacion humana" (Quito, 1969) montre bien les conséquences de ce changement de perspective pour l'action pastorale.

(42) C'est le monde qui devient "mündig" de BONHOEFFER , d'où sa question angoissée : comment parler de Dieu dans ce monde devenu adulte ? (Cf. "Wiederstand und Ergebung").

(43) Cette doctrine vient de Cajetan qui interprétait à sa manière la pensée de saint Thomas . Cette interprétation s'est imposée pendant longtemps en théologie.

(44) Cf. par exemple, ROLAND-GOSSELIN, "Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas d'Aquin" dans R.S. P.T., 1929, pp.193-222.

(45) Cf. par exemple , J. MARECHAL, "De naturali perfectae beatitudinis desiderio" en Mélanges Maréchal, Paris, 1950, T. I, pp.323-338 ; J. ALFARO, "Inmanencia y transcendencia de lo sobzenatural" dans Gregorianum, 1957, pp.5-50.

(46) Cf. H. DE LUBAC,"Surnaturel", Paris,1947 . K.RAHNER proposa un "existential surnaturel" ("Eine Antwort" dans Orientierung , juin 1950 , pp.141-145) . Cette perspective avait déjà été envisagée par Blondel. Pour une bonne vue d'ensemble sur cette problématique, voir L. MALEVEZ , "La gratuité du surnaturel" dans N.R.T. , juin 1953, pp.561-586 , juillet-août, pp.673-689.

(47) L'oeuvre de Teilhard de Chardin , entre autres , a été fort influente pour cette réaffirmation du Christ, Seigneur de l'histoire et du cosmos . Cette influence n'a pas toujours été avouée ouvertement (cf. les conclusions des différents chapitres de la première partie de Gaudium et Spes).

(48) Pour une critique de l'abus de vocabulaire sur la "foi implicite", cf. A. LIEGE, "La foi implicite en procès" dans Parole et Mission, avril 1968, pp.203-213.

même comme subjectivité créatrice (41) . Plus encore, il prend conscience d'être l'agent de l'histoire, responsable de son propre destin . Son intelligence ne découvre pas seulement les lois de la nature , mais elle pénètre aussi dans celles de la société , de l'histoire , de la psychologie.

Tout cela a des conséquences importantes : plus que de définir le monde par rapport au fait religieux , il paraît nécessaire de redéfinir celui-ci par rapport au profane . En effet , le "mondain" devient de plus en plus consistant en lui-même (42).

A un niveau très concret et qui nous intéresse particulièrement , si auparavant la tendance était de voir le monde à partir de l'Eglise , on remarque aujourd'hui presque le phénomène contraire : l'Eglise est envisagée à partir du monde . Dans le passé , l'Eglise se servait du monde en vue de ses fins à elle; aujourd'hui, beaucoup de chrétiens et de non-chrétiens se demandent s'il ne faut pas utiliser le poids social de l'Eglise pour accélérer le processus de transformation des structures sociales.

b) Vocation unique au salut :

Les distinctions temporel-spirituel,sacré-profane, ont comme fondement la distinction naturel-surnaturel. Mais,justement, cette question évolue dans le sens d'une accentuation de l'unité.De la séparation entre la nature et la grâce , produite par la doctrine de la nature pure (43) , on est passé à la distinction fondée sur l'ouverture infinie à l'être (44) et,après, à la distinction au sein d'une orientation plus définie (désir inné) de la nature humaine à Dieu (45).

Mais le tournant s'est produit avec la récupération du point de vue historique : il n'y a concrètement qu'une seule vocation : la communion gratuite avec Dieu (46).

Adopter le point de vue historique , c'était retrouver le thème paulinien de la seigneurie universelle du Christ en qui tout subsiste et par qui tout a été sauvé (47).

Cette redécouverte de la vocation unique au salut suppose la possibilité de la présence de la grâce en tout homme, qu'il en soit ou non conscient (48) . Cela a

mené à parler d'un christianisme anonyme (49) , c'est à dire d'un christianisme au-delà des frontières visibles de l'Eglise (50) . On a même annoncé l'avènement d'une "chrétienté sans nom" (51).

Tout cela se traduit dans un vocabulaire qui devient de plus en plus fréquent : vocation intégrale de l'homme (52), développement intégral (53) , toutes expressions qui soulignent l'unité de l'appel au salut (54).

Une conséquence immédiate en est que les frontières entre la vie de foi et la tâche terrestre , l'Eglise et le monde , deviennent plus floues (55) . On se pose même la question de savoir s'il s'agit encore de deux choses réellement distinctes (56).

Mais une autre conséquence nous intéresse : cette réaffirmation de la vocation unique au salut , au-delà de toute distinction, donne une valeur religieuse entièrement nouvelle à l'agir de l'homme dans l'histoire, que cet homme soit chrétien ou non . La construction d'une société juste a valeur de construction du Royaume (57) ou, en des termes qui nous sont plus proches, participer au processus de libération de l'homme c'est déjà, en quelque sorte, une oeuvre salvifique (58).

---

(49) Cf. A. ROPER , "Die anonymen Christen" , Mainz, 1963, qui reprend des idées de K. Rahner . Voir aussi K. RIESENHUBER , "Der anonyme Christ nach Karl Rahner" dans "Zeitschrift für Katholische Theologie" , (86), 1964.

(50) Cf. E. SCHILLEBEECKX , "Eglise et monde" , dans "Approches théologiques", T.III, pp.149-167.

(51) Cf. M. MANNER , "Chrétiens de demain" , Bruxelles, 1965.

(52) Cf. par exemple , Gaudium et Spes , nº10, 11, 57, 59, 61, 63, 64, 75, 91 ; Ad Gentes, nº8. "Ce mot "intégral" est, sans doute, un des mots clés de la constitution Gaudium et Spes . C'est par lui en tous cas que le Concile caractérise sans cesse ici la manière dont il aborde la vocation de tous les hommes et de tout l'homme" (G. MARTELET , "Les idées maîtresses de Vatican II", Paris,1966, p.137, nº1).

(53) Populorum Progressio, nº15-16.

(54) Nous ne prétendons point que ces expressions reflètent un enseignement totalement cohérent du magistère ecclésiastique. Les ambiguïtés subsistent dans le cas de Gaudium et Spes. Elles ont été bien signalées par J.L.SEGUNDO, "Hacia una exégesis dinamica" dans Vispera (Montevideo), nº3, octobre 1967, pp.77-84. "La grande difficulté, précisément, c'est que Vatican II - pouvait-il faire autrement ? - juxtapose des affirmations, sans élaborer une réflexion parfaitement cohérente" (A. MANARANCHE, art. cit., p. 654).

(55) "Les frontières entre l'Eglise et l'humanité s'évanouissent non pas seulement en direction de l'Eglise. Nous pouvons affirmer qu'elles s'évanouissent aussi en direction de l'humanité et du monde" (E. SCHILLEBEECKX, "Iglesia y humanidad", dans Concilium, nº1, p.81). K.Rahner englobait déjà toute l'humanité dans la notion de "peuple de Dieu" : "Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII "Mystici corporis Christi", dans "Schriften zur Theologie", T.II, pp.7-94.

(56) "L'Eglise est-elle réellement quelque chose d'autre que le monde?... L'Eglise est du monde ; en un certain sens, l'Eglise est le monde: l'Eglise n'est pas un non-monde" (J.B.METZ, "L'Eglise et le monde" dans "Théologie...", p.150). Plus loin, en se plaçant dans une optique eschatologique, l'auteur affirme : "La relation décisive entre l'Eglise et le monde n'est pas spatiale mais temporelle" (loc. cit.).

(57) A.CHAVASSE se situait déjà dans cette ligne (op.cit. pp.154-155) lorsqu'il affirmait que l'oeuvre civilisatrice est un "apostolat indirect de l'Eglise". Cette idée fut réfutée par les tenants plus orthodoxes de la "distinction des plans" (cf. la note des aumôniers de l'A.C.O. française citée supra).

(58) Cf. G. GUTIERREZ, "Hacia una teologia de la liberacion", Montevideo, MIEC-JECI, servicio de documentacion, 1969.

NOTES

(59) Cf. K. RAHNER "Historia del mundo e historia de la salvacion" dans "Escritos de Teologia", T V, Madrid, 1964, pp 115-134. Voir aussi H R. SCHLETTE "Epiphanie als Geschichte", Munchen 1966

(60) Elles ont été soulignées avec ironie, mais non sans perspicacité par URS VON BALTHASAR.
"Ainsi, on dit également aujourd'hui, avec l'énergie de la conviction qu'on y met, que, finalement, le monde a été dédivinisé, qu'il est devenu purement mondain (rein-weltlich); et qu'il doit être considéré en entier comme mystère eucharistique, comme le corps mystique du Christ dans son déploiement : "divinisation" du cosmos, qui va bien au-delà de tout ce que le Moyen-Age dans sa pensée positive prévoyait pour la philosophie chrétienne du monde. Dans une création qui est directement envisagée - même dans son aspect évolutif - comme mystère théologico-sacramentel, tous les processus de sécularisation du monde vont alors, du coup, se convertir en processus spirituels, en dépit de leur préalable dédivinisation, c'est à dire pratiquement malgré leur subordination à l'ordonnancement imposé par les hommes pensant et dominant techniquement le monde. Le monde, qui se dédivinisait jusqu'à l'athéisme, devient aussi, et en tant que tel, un monde sacralisé jusqu'à la divinisation (déification). Mais ce ne sont finalement que des phrases, avec lesquelles les chrétiens d'aujourd'hui se leurrent eux-mêmes et s'éblouissent ; c'est sans eux que le monde progresse bel et bien. Et là où on a au préalable fait déjà sauter secrètement les différences, il est inutile d'agir comme pour les maintenir encore et pour dire quelque chose de profondément chrétien en désignant ce qui est mondain comme ecclésial et ce qui est ecclésial comme mondain" ("Wer ist ein Christ ?" Einsiedeln, 1965, p 51)

En résumé :

Nous nous trouvons devant un double mouvement. D'un côté , l'affirmation d'un monde de plus en plus autonome , non-religieux , ou, plus positivement, un monde adulte. Mais d'un autre côté, la vocation unique au salut valorise chrétiennement toute l'histoire humaine , même si elle le fait d'une manière qui diffère de celle de jadis (59) . Devant ce double mouvement - qui n'est pas exempt d'ambiguïtés (60) - la "distinction des plans" apparaît comme un schéma épuisé qui ne répond plus aux progrès de la réflexion théologique.

Conclusion :

- Aux deux niveaux des engagements concrets des chrétiens dans le monde d'aujourd'hui et de la réflexion théologique contemporaine , la "distinction des plans" est perçue comme insuffisante.

- Si à un moment donné , une telle théologie a motivé et accompagné la présence des chrétiens dans la construction du monde , elle semble dépassée et sans dynamisme devant les nouvelles questions du temps présent.

CHAPITRE III :

L'OPTION DE L'EGLISE LATINO-AMERICAINE

Nous avions vu qu'une des fonctions de la théologie dont nous tenons particulièrement compte ici, c'est d'être une réflexion critique de l'action pastorale de l'Eglise.

Le devenir historique nous fait découvrir des aspects insoupçonnés de la Révélation (Gaudium et Spes, nº44) et l'engagement des chrétiens dans le monde constitue un vrai "lieu théologique".

Dans cette perspective, il est utile de rappeler, dans les grandes lignes au moins , l'option que sont en train de prendre de vastes secteurs de l'Eglise,dans le seul continent majoritairement chrétien parmi les peuples opprimés . En effet , des problèmes aigus et très difficiles se posent à l'Eglise latino-américaine en ce qui concerne la libération.

A/ Le processus de libération en Amérique Latine.

1) La dépendance.

Après une longue période d'ignorance de sa propre réalité (si nous laissons de côté un bref moment d'optimisme intéressé) , on en vient , en

Amérique Latine , à une compréhension moins partielle et anecdotique , plus globale et structurelle , de la situation véritable.

Le changement le plus important dans la connaissance de la réalité latino-américaine est d'avoir dépassé la simple description (avec accumulation de données et de statistiques) pour s'intéresser aux causes profondes saisies dans leur contexte historique.

a) La décade de l'idéologie du développement.

La décade des années 50 se caractérise, en Amérique Latine , par un grand optimisme quant aux possibilités de réussite d'un développement économique autochtone (1). Le modèle de développement , en vigueur durant ces années, était prôné par des organismes internationaux (2).

Dans cette optique, se développer signifiait s'acheminer vers un modèle tiré des sociétés les plus développées du monde actuel . Ce modèle était considéré comme la "société moderne", ou la "société industrielle". Cette orientation devait renverser les obstacles provenant de la situation actuelle des pays sous-développés en tant que "sociétés traditionnelles".

Les pays sous-développés apparaissent ainsi comme se trouvant à des "étapes antérieures" à celle des peuples développés et comme devant répéter , plus ou moins, l'expérience historique de ces derniers, dans leur marche vers la société moderne (3). Cela a permis des efforts de changement timides, et à long terme fallacieux, qui n'ont obtenu d'autre résultat que de consolider le système économique existant (4).

Vers les années 60 , l'attitude commence à changer. Le modèle de cette "idéologie-du-développement" n'a pas produit les fruits tant attendus (5) . Un diagnostic pessimiste remplace l'optimisme précédent (6).

On perçoit aujourd'hui que ce modèle comportait des erreurs graves de perspective , dont la plus importante était, probablement, son caractère abstrait et a-historique (7) , ce qui empêchait de voir la complexité du problème , ainsi que les aspects de conflit inévitables du processus (8).

(1) Voir un exposé et une critique de cette position dans F.CARDOSO et E.FALLETO:"Dependencia y desarrollo en América Latina",Santiago,Chile,Instituto Latino-Américano de Planificacion economica y social,1967

(2) O.N.U., B.I.D., C.E.P.A.L.

(3) Cf. W.W. ROSTOW, op. cit.

(4) Cf. THEOTONIO DOS SANTOS , "El nuevo caracter de la dependencia", Santiago de Chile, 1968.

(5) L'un des promoteurs reconnaît : "Cependant , plus de la moitié de la décennie des années 60 s'est écoulée et la "faille" entre un monde et l'autre s'accroît au lieu de se rétrécir graduellement , comme on l'avait espéré" (F. HERRERA, "Viabilidad de una comunidad latinoamericana" dans Estudios Internacionales , Santiago de Chile, avril 1967).
Dans le même sens , le témoignage d'un autre nom important de cette décade , RAUL PREBISCH , "Hacia una dinamica del desarrollo latinoaméricano",Mexico/Buenos Aires, 1963.
Voir aussi C.E.P.A.L., "Estudio economico de América Latina" , 1966 (dont les textes sont cités par Theotonio Dos Santos dans "La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" dans Boletin , Santiago de Chile , Centro de estudios socio-economicos , nº3 , octobre 1968, pp.14-15.

(6) G. ARROYO ébauche un bon cadre synthétique de cette nouvelle situation dans "Pensamiento latinoaméricano sobre subdesarrollo y dependencia externa" dans Mensaje , Santiago de Chile , octobre 1968 , pp.516-517 (avec des références bibliographiques).

(7) "...Il n'est pas possible qu'une société se déplace vers les étapes antérieures des sociétés existantes. Toutes les sociétés se meuvent parallèlement et vont ensemble vers une société nouvelle" (THEOTONIO DOS SANTOS, "La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", p.5).

(8) Cf. C.FURTADO, "Subdesenvolvimento e stagnação na América Latina", Rio de Janeiro,1968 ; F.CARDOSO, op. cit. et du même auteur "Cuestiones de sociologia del desarrollo de América Latina",Santiago de Chile,1968

(9) Le point a été très bien étudié dans sa genèse historique par O. SUNKEL , "El marco historico del proceso de desarrollo y de subdesarrollo" , Santiago de Chile , Instituto latinoaméricano de Planificacion economico y social , 1967 . Cf. aussi le volume collectif "La dominacion de América Latina", Lima, 1968 et A. GUNDER FRANK, "Capitalism and Underdevelopment in Latin America" , New-York , 1967 , qui analyse en particulier les cas du Chili et du Brésil.

(10) Dans l'article cité de G. ARROYO , on trouve une bibliographie étendue.

(11) Theotonio Dos Santos définit ainsi la dépendance : " ...C'est une situation dans laquelle un certain groupe de pays ont leur économie conditionnée par le développement et l'expansion d'une autre économie à laquelle la première se subordonne . La relation d'interdépendance entre deux ou plusieurs économies, et entre celles-ci et le commerce mondial , prend la forme de dépendance quand quelques pays (dominants) peuvent accroître leur expansion et s'auto-propulser tandis que d'autres pays (dépendants) ne le peuvent que comme reflet de cette expansion , qui peut agir positivement ou négativement (ou sous les deux modes à la fois) sur leur développement immédiat . Quoi qu'il en soit,la situation fondamentale de dépendance conduit à une situation globale des pays dépendants qui les place sous l'exploitation des pays dominants et en retard par rapport à eux" (op. cit., pp.26-27).

(12) " ...Il n'est pas possible de songer aujourd'hui à l'influence des Etats-Unis comme à une variable externe, qui agit sur la structure économique nationale en la déterminant simplement par le commerce extérieur et le financement externe. Au contraire, notre actuelle dépendance est beaucoup plus complexe et profonde . Elle affecte les bases même, toute la structure économique et sociale , en constituant un "réseau", selon l'expression de Bettelheim, dont les pays arriérés auront à se défaire s'ils prétendent réaliser toutes leurs potentialités . Il faut penser l'impérialisme comme un facteur structurel , inséré et agissant au sein de nos structures nationales, et produisant ainsi les racines d'une dépendance économique, technologique et culturelle.

(suite de la note 12, p.57)

b) La théorie de la dépendance.

Le processus de sous-développement doit être étudié dans une perspective historique, en relation avec le développement des grands pays capitalistes , puisque l'Amérique Latine se situe sous leur influence.

Le sous-développement en tant que fait social global, apparaît alors comme le sous-produit historique du développement des autres pays (9) . La dynamique de l'économie capitaliste mène simultanément à la création d'une plus grande richesse pour les moins nombreux, et d'une pauvreté accrue pour les plus nombreux . Les oligarchies nationales , en agissant en complicité avec les centres de pouvoir , maintiennent à leur profit , à travers des mécanismes variés , la situation de domination à l'intérieur de chaque pays (10).

La notion de dépendance surgit ainsi comme clef de voûte de l'interprétation de la réalité latino-américaine (11).Il ne s'agit point d'un facteur purement externe. La dépendance modèle les structures internes des peuples sous-développés (12).

(Note 12 - suite)

Un des éléments de base pour comprendre cette insertion structurelle est sa relation avec chacune des classes des pays latino-américains . L'impérialisme cesse alors d'être un facteur qui opère du "dehors" des nations dépendantes, pour devenir une force agissant au "dedans" et imbriquée dans la totalité de la structure nationale . L'impérialisme se "nationalise" (non pas à cause des intérêts qu'il défend , mais par sa localisation géographique et son imbrication sociale) tandis que les classes dominantes se "dénationalisent" (puisqu'elles renoncent à leur développement autonome - possible au moins jusqu'à une certaine limite - et se coalisent pour la défense des intérêts capitalistes avec lesquels elles partagent les bénéfices)" (P. FRANCO, "La influencia de los Estados Unidos en América Latina", Montevideo, ed. del Tauro, 1967.
Cf. A. QUIJANO, "Dependencia, cambio social y urbanizacion en América Latina", Santiago de Chile , Instituto latinoaméricano de Planificacion economica y social, 1967, ronéotypé, p.5.

Il faut donc situer dans une seule histoire l'expansion des pays développés et ses conséquences sur les pays sous-développés . Cela avait été étudié à partir des pays capitalistes , par la théorie sur le colonialisme et l'impérialisme (13). Les scientifiques sociaux latino-américains l'étudient à partir des pays dominés, ce qui donne lieu à la théorie de la dépendance . Cette nouvelle vision doit aider à reformuler la théorie de l'impérialisme (14).

Le décalage entre pays développés et sous-développés s'aggrave si l'on tient compte du point de vue culturel : les nations pauvres et dominées prennent chaque fois plus de retard sur ce terrain . Si les choses continuent sans se modifier, on pourra bientôt parler de deux groupes humains , de deux types d'hommes (15).

L'ensemble de ces études postulent en conclusion l'impraticabilité d'un développement latino-américain à l'intérieur du système capitaliste (16).

2) Libération.

Si on caractérise l'Amérique Latine comme un continent dominé et opprimé , on doit, tout naturellement, poser le problème de la libération et participer au processus qui y conduit . De fait, il s'agit d'un terme qui exprime une nouvelle position de l'homme latino-américain.

L'échec des efforts réformistes a accentué cette attitude. Actuellement , les groupes les plus "conscientisés" estiment qu'il ne peut y avoir de développement authentique pour l'Amérique Latine que par la libération de la domination exercée par les pays capitalistes et, spécialement, par le pays qui possède l'hégémonie : les Etats-Unis . Ce qui implique, en outre, l'affrontement avec ses alliés naturels : les oligarchies nationales.

L'exemple de Cuba ainsi que les essais avortés ou les échecs du Mexique , de la Bolivie et du Guatemala ont été hautement instructifs à cet égard.

L'Amérique Latine ne sortira de sa situation que par une transformation profonde, une révolution sociale qui change radicalement les conditions qui y règnent actuellement . Et aujourd'hui , parmi les groupes et les personnes qui ont levé le drapeau de la libération du continent, l'inspiration marxiste ou marxisante est majoritaire (17).

(13) Cf. LENINE, "El imperialismo, fase superior del capitalismo" ("Obras escogidas", Vol.I, Moscou,1960).

(14) Cf. THEOTONIO DOS SANTOS, op. cit. ; voir aussi les études publiées dans "Imperialismo y dependencia externa", Centro de estudios socio-economicos, Santiago de Chile, 1968.

(15) Cf. A. SALAZAR BONDY, "La cultura de la dominacion" dans "Peru problema", Lima, 1968, pp.57-82.

(16) Sur les nuances de détail qu'il faudrait introduire dans la théorie de la dépendance, et en particulier sur ses tâches futures , cf. G. ARROYO , op. cit., p. 520.

(17) La littérature sur la question est assez vaste. Cf. par exemple, les travaux publiés dans "Latin American Reform or Revolution" , édité par J. PETRAS et N. ZEITLIN , New-York , 1968 , et la brève étude de O. FALS BORDA , "Las revoluciones inconclusas en América Latina, 1809-1968", Mexico, 1968.
Voir aussi les documents reproduits dans "Primera conferencia de la Organizacion Latinoaméricana de Solidaridad", Montevideo, 1967 (traduction française chez Maspero).
Pour une bibliographie , consulter R. GOTT , "Movimientos guerrilleros en América Latina, una bibliografia selecta" , dans Mensaje , Santiago de Chile, novembre 1968, p.596-597.

(18) Pour une analyse de la violence révolutionnaire, voir l'ensemble des travaux de "Paz e Terra", nº7, 1968. Voir aussi F. LEON, "La violencia revolucionaria" dans Mensaje, décembre 1968, pp.621-629.

(19) Cf. le bilan dressé par R. GOTT, "La guerrilla en América Latina" dans Mensaje, novembre 1968, pp.557-567. Voir aussi A. METHOL FERRE, "La revolucion verde oliva, Debray y las OLAS" dans Vispera, Montevideo, nº3, octobre 1967, pp.17-39 ; l'ensemble d'articles publié dans Monthly Review, Santiago de Chile, nº45, 54, 55.

(20) C'est ce que quelques uns affirment, en prenant leurs désirs pour des réalités, chaque fois qu'un groupe de guerilleros subit un revers. Il semblerait plutôt qu'il s'opère actuellement un certain déplacement des guerillas rurales vers les guerillas urbaines.

(21) Du point de vue de l'éducation et dans cette ligne, ce qui a été le plus créateur et fécond en Amérique du Sud, ce sont les expériences et les travaux de PAULO FREIRE, qui s'efforça de constituer une "pédagogie de l'opprimé" ; cf. "Educação como pratica da liberdade", Rio de Janeiro, 2º édition, 1969, et les articles recueillis dans "Contribucion al proceso de concientizacion en América Latina", Montevideo, Cristianismo y sociedad (supplément), 1968.
Voir aussi L.A. GOMES DE SOUZA, "Problematica de la educacion en América Latina", dans Educacion Latinoaméricana, Bogota, octobre 1967, pp.54-64.

(22) Voir supra, pp.27.

Pour beaucoup en Amérique Latine , cette libération devra passer , tôt ou tard , par les voies de la violence (18) . Et , nous le savons , la lutte armée a commencé depuis quelques années, avec réussite (Cuba), échecs (Pérou, Bolivie, Colombie) , mais elle persiste sous des formes très diverses, en plusieurs pays (Brésil , Guatemala , Panama, Uruguay, Venezuela) (19) . Il est difficile de se prononcer sur ses possibilités en termes d'efficacité politique . Ses revers ont conduit à de sérieuses remises en question ; mais il serait naïf de croire que la lutte armée a été définitivement écartée comme moyen d'action dans le continent (20).

Dans ce processus il y a un arrière-fond présent de façon explicite ou implicite , mais qu'il ne faut pas négliger . Opérer la libération du continent c'est plus que surmonter la dépendance économique , sociale et politique. Plus profondément, c'est voir le devenir de l'humanité comme un processus d'émancipation de l'homme au cours de l'histoire. Processus orienté vers une société où l'homme soit libre de toute servitude et sujet de sa propre destinée (21) . C'est ce qui, en dernière instance, soutient l'effort de libération entrepris par l'homme latino-américain (22).

B/ L'Eglise dans le processus de libération.

L'Eglise latino-américaine a vécu et continue de vivre, en grande partie, en état de ghetto . Depuis la Contre-Réforme, époque où elle surgit , l'Eglise latino-américaine a été marquée par une attitude de défense . Cette position fut renforcée , quelquefois , par l'hostilité des courants libéraux et anticléricaux du siècle passé, et, plus récemment, par les dures critiques qu'elle reçoit de ceux qui luttent pour la transformation de la société actuelle avec laquelle l'Eglise se trouve étroitement liée.

L'Eglise a cherché l'appui du pouvoir établi et des groupes économiquement puissants , afin de faciliter sa tâche et de faire face à ses éventuels adversaires.

Mais, depuis un certain temps , nous assistons à un effort considérable pour sortir de cette situation de ghetto et pour se délivrer de la protection ambiguë que les bénéficiaires de l'ordre injuste lui fournis-

saient . Les chrétiens individuellement et toute l'Eglise prennent une meilleure conscience de la réalité latino-américaine actuelle , et , en particulier , de ses causes profondes . Plus encore , nous avons été témoins de prises de position qui ont pû être considérées comme audacieuses, surtout si l'on tient compte du comportement observé jusqu'à présent.

Le processus a été complexe et les évènements sont en cours . Il nous faut signaler quelques traits qui permettent de dessiner la situation qui se crée maintenant.

1) Engagements des chrétiens.

a) Laïcs.

Ce que nous avons appelé pastorale de "nouvelle chrétienté" a motivé l'engagement politique de vastes secteurs chrétiens, pour la création d'une société plus juste . Les mouvements apostoliques laïcs , en particulier ceux de la jeunesse, ont donné leurs meilleurs dirigeants - dans les années passées - aux partis politiques d'inspiration social-chrétienne (23).

A présent, les mouvements apostoliques de jeunesse ont radicalisé leurs options politiques . Depuis un certain temps déjà, dans la plus grande partie des pays latino-américains , les militants ne s'orientent plus vers les groupes sociaux-chrétiens, mais vers des positions plus radicales (24).

Les options politiques , de plus en plus révolutionnaires, des groupes chrétiens , causent souvent des affrontements entre les mouvements apostoliques et la hiérarchie,conduisant les premiers à mettre en question leur situation dans l'Eglise . Beaucoup d'entre eux ont traversé des crises sérieuses (25).

En outre, beaucoup découvrent dans ces mouvements les exigences évangéliques d'un engagement de plus en plus net pour les opprimés de ce continent spolié . L'insuffisance du schéma théologico-pastoral de ces mouvements , la perception des liens étroits qui unissent l'Eglise avec l'ordre social qu'on souhaite changer , les urgences - parfois ambiguës - de l'action politique, l'impression de toucher "au concret" dans la lutte révolutionnaire, font cependant qu'en beaucoup de cas le projet de la révolution remplace graduellement le projet pour le Royaume (26) ou , en d'autres termes, que la relation entre les deux s'efface.

NOTES

(23) Le cas du Chili fut peut-être le plus typique et celui qui a le plus duré.

(24) Voir, par exemple, le rôle qu'ont joué les mouvements d'apostolat laïc dans la gauche révolutionnaire brésilienne . Consulter à cet égard C. MENDES, "Memento dos vivos", Rio de Janeiro, 1966 , et MARCIO MOREIRA ALVES, "O Cristo do Povo", Rio de Janeiro, 1968.

(25) La littérature est abondante,mais d'accès difficile. Cependant on trouve une bonne vision d'ensemble sur les mouvements apostoliques universitaires dans G. GIMENEZ , "Introduccion a una pedagogia de la pastoral universitaria" , Montevideo (MIEC-JECI, Servicio de Documentacion), 1968.
Cf. aussi le compte-rendu présenté à Paul VI par le département de Pastorale Universitaire du CELAM, "La realidad universitaria y sus implicaciones pastorales" dans Educacion Latinoamericana, Bogota, octobre 1968 . La situation est particulièrement critique au Brésil.

(26) Cette question a été bien signalée, dans un contexte un peu différent , par Ph. ROQUEPLO , "Expérience du Monde : expérience de Dieu ?", pp.41-44 . "L'expérience de ces crises , jointe aux quelques réflexions qui précèdent , a d'ailleurs été l'un des motifs qui m'ont poussé à écrire ce livre" (p.42, note 19).

(27) Il est clair que le type de mouvement représenté par l'A.C.O. française avec des communautés de chrétiens ayant des options politiques différentes , qui se rassemblent pour réfléchir à la lumière de la foi, y est inopérant. En particulier parce que la radicalisation politique tend à uniformiser et à passionner les options, et aussi parce que la clandestinité empêche de s'exprimer avec franchise. Le schéma A.C.O. est valable dans une société plus ou moins stable et où le jeu politique a lieu de manière publique . Cet aspect favorise d'ailleurs le dialogue doctrinal avec le marxisme , dialogue qui intéresse moins dans un continent où de plus en plus souvent des chrétiens et des marxistes doivent s'affronter à un adversaire commun et où, en conséquence , le dialogue acquiert des caractéristiques très différentes.

(28) De même que dans l'Eglise catholique, dans les églises évangéliques on refuse les liens avec l'ordre injuste actuel : "Nos églises ne font pas seulement partie de ces structures qui contribuent à soutenir un tel état d'oppression, mais de plus elles renforcent cet état d'aliénation en se prétendant "de droit divin" pour ainsi dire" (Ch. LALIVE D'EPINAY , "La Iglesia evangélica y la revolucion latinoaméricana" dans CIDOC, Document 68/78, p.6).
Cf. W. CESAR, R. SHAULL, O. FALS BORDA , B. MUNIZ DE SOUZA, "Protestantismo e imperialismo na America Latina", Petropolis (Brésil), 1968.

(29) Cf. une vision d'ensemble dans M. DE CERTEAU , "Problèmes actuels du sacerdoce en Amérique Latine" dans Recherches de Sciences Religieuses, octobre-décembre 1968 , pp.591-600 . Pour le cas du Brésil , voir les résultats d'une enquête récente : J. MARINS , "Pesquisa sobre o clero do Brasil" , dans Revista Eclesiastica Brasileira, mars 1969, pp.121-138.

(30) C'est le cas en Uruguay, Chili, Pérou, Equateur, Paraguay, et, avec un caractère plus grave, au Brésil, et en Argentine . Cf. les documents reproduits par SEDOC (Petropolis, Brésil) , CIDOC (Cuernavaca , Mexique), NADOC (Lima, Pérou).

Concrètement, cela signifie le plus souvent un engagement avec des groupes politiques d'inspiration marxiste . La situation politique de l'Amérique Latine , et aussi la subversion de l'ordre actuel par des moyens violents,prônée par la plupart de ces groupes, les obligent à se situer dans la clandestinité . Dans ces conditions, la participation politique des chrétiens acquiert des caractères inédits qui déconcertent les structures ecclésiales actuelles et même les méthodes pédagogiques les plus avancées de ces mouvements apostoliques laïcs (27).

Par ailleurs , la rencontre entre des chrétiens de confessions diverses , dans une même option politique , devient plus fréquente . Cela donne lieu à la formation de groupes oecuméniques , souvent en marge de leurs autorités ecclésiastiques respectives ; groupes où les chrétiens partagent leur foi et leurs efforts pour la création d'une société plus juste.La lutte menée en commun a pour effet que la thématique "traditionnelle" de l'oecuménisme leur semble dépassée ("mariage de vieillards" selon l'un d'entre eux) (28).

b) Prêtres.

La meilleure compréhension de la réalité tragique du continent, les prises de position nettes que la polarisation politique entraîne , le climat de participation plus active à la vie de l'Eglise créé par le Concile, et l'impulsion donnée par la Conférence Episcopale à Medellin, expliquent le fait que le clergé (et les religieux) soit aujourd'hui l'un des secteurs les plus dynamiques et les plus "concernés" de l'Eglise latino-américaine (29).

Dans un grand nombre de pays on assiste à la création de groupes de prêtres - dont les caractéristiques n'ont pas été prévues par le droit canon! - en vue d'endiguer et de renforcer ce sentiment naissant d'engagement . Dans de tels groupes , l'existence de changements radicaux dans le mode de présence et d'agir de l'Eglise latino-américaine est prédominante . Des préoccupations de cet ordre - à côté d'autres facteurs - ont mené quelquefois à des heurts avec certains évêques et certains nonces apostoliques (30) . Il est probable que, si aucun changement profond n'intervient, cette situation de conflit se répandra et s'aggravera dans le proche avenir.

Beaucoup de prêtres considèrent , d'autre part, qu'ils doivent prendre des positions personnelles claires et engagées dans le domaine politique. Quelques uns militent activement déjà (31) , souvent en rapport avec des groupes de gauche (32) . A cela s'ajoute la déception devant un travail perçu comme purement "religieux" à cause de son inefficacité , car il n'a que peu de contact avec la réalité et les urgences sociales du continent (33).

Il arrive souvent, aujourd'hui, en Amérique Latine, que certains prêtres soient considérés comme éléments subversifs. Beaucoup sont surveillés ou recherchés par la police . D'autres sont en prison , chassés de leurs pays (34) ou assassinés par des terroristes anti-communistes (35).

c) Evêques.

Les problèmes à la fois graves et nouveaux qui se posent à l'Eglise latino-américaine et qui composent une réalité bouleversée et changeante, trouvent beaucoup d'évêques mal préparés à remplir leur fonction. Cependant il y a un éveil aux dimensions sociales de la présence de l'Eglise et une redécouverte de sa mission prophétique.

Les évêques des régions les plus arriérées et exploitées sont , en règle générale , ceux qui ont dénoncé avec le plus d'énergie les injustices dont ils sont les témoins (36) . En signalant les causes profondes, ils ont dû s'affronter aux grandes forces économiques et politiques de leur pays . Ils en arrivent à être l'objet de l'accusation d'intervenir dans un domaine où ils ne sont pas compétents, ou même de pencher vers les idées marxistes (37). Certains sont devenus presque des figures politiques dans leur pays (38).

Le plus souvent, ces prises de position épiscopales se sont exprimées dans des textes . Mais des cas se sont présentés où ils ont été accompagnés de gestes concrets : intervention directe dans des grèves ouvrières , participation à des meetings publics, etc...

(31) Le cas de Camilo Torres est bien connu . Cf. ses travaux recensés dans "Camilo Torres , por el padre Camilo Torres, 1956-1965", Cuernavaca, 1967.
Voir aussi G. GUZMAN, "Camilo Torres, el cura guerrillero", Bogota, 1968 ; O. FALS BORDA, "Subversion y cambio social en Colombia", Bogota, 1969, pp.151-160; et H. BORGORJE et d'autres : "Retrato de Camilo Torres", Mexico, 1969.
Mais il ne s'agit point d'un cas isolé . Ce type d'engagement est pris à des degrés divers par beaucoup de prêtres en Amérique Latine.

(32) Quant à l'essentiel , l'affaire n'est pas nouvelle. De bien des manières , le clergé a toujours eu et a encore en Amérique Latine une participation directe à la vie politique (à peine dissimulée, dans quelques cas , sous de prétendus prétextes religieux). Ce qui est neuf, c'est que l'on affirme ouvertement la nécessité de cet engagement , et surtout que les options se situent dans une ligne subversive à l'égard de l'ordre social existant.

(33) Nous nous trouvons donc en face d'une "crise d'identité" et d'une remise en cause du style actuel de la vie sacerdotale ; et même , pour un certain nombre, du sens même du sacerdoce.

(34) Le Brésil serait l'exemple le plus significatif.

(35) C'est ce qui est arrivé récemment à Henrique Pereira, prêtre de Récife, Brésil. Cf. les documents reproduits dans SEDOC , août 1969, pp.143-149 (et en français dans Croissance des Jeunes Nations , décembre 1969, nº 94).

(36) Cf. les travaux de Dom HELDER CAMARA publiés dans "Pronunciamientos de Dom Helder" , Nordeste II, Secretariado Regional , CNBB, Recife, Brésil , et Dom FRAGOSO, "Evangile et révolution sociale" , Paris, 1969 . "Livre noir : terreur et torture au Brésil, 11 témoignages".

(37) Ce pas a été franchi , souvent , dans des secteurs catholiques conservateurs.

(38) La conséquence en a été une étroite surveillance policière et en quelques cas , des menaces de mort de la part des groupes d'extrême-droite.

(39) Un bon nombre de ces textes ont été rassemblés dans "Signos de renovacion", Lima, 1969 . Consulter aussi les documents publiés dans "Medellin , la Iglesia nueva", Montevideo (Cuadernos de Marcha) , septembre 1968.

(40) "Nous reconnaissons, avant tout, que nous,chrétiens, par un manque de fidélité plénière à l'Evangile , avons contribué par nos paroles et nos attitudes, par nos silences et nos omissions,à la situation actuelle d'injustice" (XXXVIº Assemblée Episcopale du Pérou, dans "Signos",1969, p.258). Voir aussi "Mensaje a los pueblos de América Latina" dans Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformacion de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II, Bogota,1968, p.33 (désormais nous citerons "Medellin"); et le discours de Dom HELDER CAMARA à la Xº réunion du CELAM (1966) dans "Signos", p. 48 b).

(41) "Paz" dans "Medellin",p.72. Il ne s'agit pas, d'ailleurs, d'une phrase prononcée à la dérobée . Tout ce document est bâti sur cette approche. (Il s'y trouve aussi une autre idée importante : la tyrannie des structures peut expliquer - et justifier - une insurrection) . Cf. aussi "Mensaje de los obispos del Tercer Mundo" dans "Signos", p. 28 b.
"Que dans la considération du problème de la violence en Amérique Latine , on évite par tous les moyens de faire équivaloir ou confondre la VIOLENCE INJUSTE avec la JUSTE VIOLENCE des opprimés qui se voient obligés à y recourir pour obtenir leur libération" ("América Latina , continente de violencia" , lettre signée par plus de 1000 prêtres latino-américains , dans "Signos", p. 50 a.).

(42) "Là où une telle paix sociale n'existe pas, là où il y a des inégalités injustes, soit sociales, soit politiques ou culturelles , il y a rejet du don de la paix du Seigneur ; plus encore , rejet du Seigneur lui-même ("Paz" dans "Medellin" , p.71 ; voir aussi p.65) . Cf. également "Justicia" dans "Medellin", p.52, et H. CAMARA, op. cit. dans "Signos", p. 50 a.

2) Textes.

- Les engagements que nous venons de rappeler succintement , ont suscité des textes qui les explicitent et qui esquissent une réflexion théologique pastorale (39).
- Nous avons assisté dans les deux dernières années à de multiples déclarations publiques. Elles proviennent des mouvements de laïcs, de groupes de prêtres ou d'évêques, et même d'épiscopats entiers.
- Toujours dans la ligne de la question qui nous intéresse,nous pouvons dire que ces textes s'insèrent tous dans deux directions convergentes : la transformation de la réalité latino-américaine et la recherche de nouvelles formes de présence de l'Eglise.

a) Vers une transformation de la réalité latino-américaine.

L'idée constante dans ces documents est la reconnaissance de la solidarité de l'Eglise avec la réalité latino-américaine . L'Eglise évite de se situer au-dessus de cette réalité et tâche d'assumer plutôt la responsabilité qui lui revient dans la situation actuelle d'injustice et dans les tâches présentes (40).

La misère , l'injustice et l'exploitation de l'homme par l'homme qui sont vécues en Amérique Latine se décrivent comme une situation de "violence institutionnalisée" (41).Ce qui permet de poser des problèmes aussi complexes que celui de la contre-violence sans tomber dans une morale de deux poids et deux mesures : la violence est acceptable lorsque c'est l'oppresseur qui s'en sert afin de maintenir "l'ordre", elle est mauvaise quand les opprimés y font appel pour changer cet ordre. Théologiquement cette réalité est qualifiée comme "une situation de péché" (42).

La réalité ainsi décrite est perçue. de plus en plus nettement , comme le résultat d'une situation de dépendance , c'est à dire que les centres de décision

sont situés en dehors du continent , ce qui maintient les pays latino-américains dans un état néo-colonial (43).

Dans les textes de l'Eglise latino-américaine, d'origine et d'autorité différentes , s'opère un déplacement significatif , même s'il n'est pas tout à fait cohérent, du thème du développement (44) , vers celui de la libération (45) . Ce thème et ce concept expriment l'aspiration à sortir d'une situation de dépendance , mais , plus profondément,ils insistent sur la nécessité pour les peuples opprimés d'Amérique Latine de prendre le contrôle de leur propre destinée,en se délivrant des servitudes actuelles, nécessité qui est vue comme l'une des manifestations de la délivrance du péché apportée par le Christ (46).

Cette libération ne se fera pas sans passer par une transformation radicale des structures. Le terme de révolution sociale transparaît de plus en plus fréquemment et avec de moins en moins de réticences (47).

---

(43) "Paz" dans "Medellin", pp.65-69 . "De cette conception du sous-développement , il se dégage aussi que celui-ci se comprend seulement dans sa relation de dépendance par rapport au monde développé. Le sous-développement de l'Amérique Latine est , en grande partie, un sous-produit du développement capitaliste du monde occidental" ("Presencia de la Iglesia en el proceso de cambio en América Latina" . Departamento de Accion social del CELAM , Itapoan, 1968, dans "Signos", pp.37-40). Cf. "Comunicado de treinta y ocho sacerdotes de América Latina sobre la enciclica Populorum Progressio" (Santiago de Chile, 1967), op. cit., p.91 ; "Comentario sobre el documento de trabajo de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellin" (Movimientos de apostolado laico de América Latina,1968), op.cit.,p.218 a ; "IIº Encuentro del grupo sacerdotal de Goldonca" (Colombia), op. cit., p.107.

NOTES (suite)

(44) "Presencia activa de la Iglesia en el Desarrollo y la Integracion de América Latina" (Asamblea extraordinaria del CELAM, Mal del Plata, 1966) , Bogota, 1967.

(45) Le déplacement a été très bien observé par H.BORRAT "El gran impulso" dans Vispera , nº7, octobre 1968, p. 9.

(46) Le terme est souvent repris par les documents de Medellin (dans Message, Introduction, Justice, Pastorale des élites , Education , Pauvreté, etc...) ; voir aussi :

"XXXVIº Asamblea episcopal del Peru" dans "Signos", pp. 255-261 ;
"Comunicado de treinta sacerdotes de América Latina sobre la enciclica Populorum Progressio", op. cit., p. 91 a ;
"Mensaje de los obispos del Tercer Mundo", op. cit. p. 19 a ;
"IIº Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda" op. cit., p. 108 a.

(47) Cf. Cardinal LANDAZURI, "Discurso en la Universidad de Notre Dame" (1966) dans "Signos", p.81 b ; "Mensaje de los obispos del Tercer Mundo" , op. cit., p.20 a; "Declaracion de Sacerdotes Peruanos" (1968) op. cit., p.99 ; "Carta de ochenta sacerdotes bolivianos" (1968), op. cit., p.160. "Sans doute est-il impossible de surmonter cette situation sans une véritable révolution qui produise le remplacement des classes dirigeantes de notre pays , à travers lesquelles s'exerce la dépendance extérieure ..." ("IIº Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda" , op. cit., p.108).

(48) "Il est très facile de brandir le communisme contre tous ceux qui , même s'ils n'ont pas de lien avec le parti ou l'idéologie marxiste , osent découvrir les racines matérialistes du capitalisme . Contre tous ceux qui osent remarquer que , en rigueur de terme , il n'y a plus de socialisme au singulier , mais des socialismes et des capitalismes au pluriel" (H. CAMARA, op. cit., dans "Signos", p.35 b).

(49) "La réfutation énergique que nous adressions à l'égard du capitalisme néo-colonial incapable de résoudre les problèmes aigus subis par nos peuples , nous mène à diriger nos actions et nos efforts en vue d'obtenir l'instauration d'une organisation de la société de type socialiste, qui permette la liquidation de toutes les formes d'exploitation de l'homme par l'homme et qui réponde aux tendances historiques de notre époque et à la mentalité de l'homme colombien" (IIº Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda", op. cit., p.114 a).

(50) Cf. "Formacion del clero" dans "Medellin" , p.193 ; "Pastoral de conjunto" dans "Medellin" , p. 218 ; "Presencia activa..." , (Itapoan) , dans "Signos" , p. 40 b ; "Comentarios sobre el documento de trabajo...", op. cit., p.224 b.

(51) Cela a été le sens de l'effort initial de Medellin.

(52) Cf. par exemple , "La pastoral en las misiones de América Latina" (Bogota) , Departamento de Misiones del CELAM, 1968, pp.38-39.

(53) Cf. par exemple, "IIº Encuentro del grupo sacerdotal del Golconda" dans "Signos", pp.110-111.

(54) Cf. par exemple , "Por qué los sacerdotes recurrimos a la opinion publica" ("Carta de 57 sacerdotes al obispo de Quito", décembre 1968), NADOC, nº 30.

(55) "Il nous appartient, à nous pasteurs de l'Eglise,... de dénoncer tout ce qui détruit la paix en niant la justice" ("Paz" dans "Medellin" , p.75) . Voir aussi "XXXVIº Asamblea Episcopal Peruana" dans "Signos", p.258; "Comentario sobre el documento de trabajo..." op. cit., p.225.

Pour quelques uns , participer à ce processus de libération signifie ne pas se laisser intimider par l'accusation de "communiste" (48) , et même , plus positivement, prendre la voie du socialisme (49).

b) Une nouvelle présence de l'Eglise en Amérique Latine.

Toutefois , il ne vaut pas la peine d'appeler à lutter contre les structures d'oppression et à construire une société plus juste, si l'Eglise entière ne se met pas à la hauteur de ces exigences par une révision de sa présence en Amérique Latine.

Ce que l'on constate d'abord, dans les textes mentionnés, c'est l'inadéquation des structures de l'Eglise au monde où elle vit. Ces structures apparaissent dépassées et dépourvues de dynamisme, face aux questions nouvelles et graves qui se posent à présent (50). L'urgence d'un renouveau profond des structures ecclésiales actuelles se fait sentir comme un impératif (51).

Il faut situer dans cette optique les changements à introduire dans le style actuel de la vie sacerdotale (52) ; en particulier , en ce qui concerne l'engagement da ns le domaine politique (53) , et une plus grande participation aux décisions pastorales de l'Eglise (54).

Dans la ligne qui nous intéresse spécialement ici, les textes cités insistent abondamment sur l'importance pour l'Eglise, et en particulier la hiérarchie , de remplir une fonction de dénonciation prophétique des graves injustices que l'on trouve en Amérique Latine (55) . Ce sera la meilleure manière de se désolidariser de l'injustice de l'ordre établi.

Une des exigences les plus fréquentes et sérieuses est celle de la pauvreté. Vatican II affirme que l'Eglise doit réaliser sa mission "dans la pauvreté et la persécution" , à l'instar du Christ (Lumen Gentium , nº8). Mais la communauté chrétienne latino-américaine prise

dans son ensemble ne donne pas cette impression (56). La pauvreté est un champ où elle multiplie plutôt les contre-témoignages (57) . La Conférence de Medellin avait bien précisé que la pauvreté exprimait la solidarité avec les opprimés et la protestation contre l'oppression (58) , ce qui rend encore plus urgent ce témoignage en Amérique Latine.

Tout cela devrait affirmer peu à peu la personnalité propre de l'Eglise latino-américaine. La condition de dépendance vécue par le continent vaut aussi au plan de l'Eglise. Celle-ci a vécu jusqu'aujourd'hui une situation qui ne lui a pas permis de développer ses singularités . Elle a été plus une Eglise-reflet qu'une Eglise-source (59) . Ceci aussi constitue une réclamation constante des laïcs, des prêtres et des évêques en Amérique Latine (60) . Le dépassement de la mentalité coloniale est une des grandes tâches de la communauté chrétienne ; ce sera, en outre, une manière de contribuer à l'enrichissement de l'Eglise universelle . C'est seulement ainsi que l'Eglise latino-américaine pourra affronter ses vrais problèmes et s'enraciner dans un continent en plein bouleversement révolutionnaire.

3) Problématique.

L'Eglise , jusqu'ici étroitement liée à l'ordre établi , commence à évoluer différemment face à la situation de misère , d'oppression et d'aliénation que vit l'Amérique Latine . Ce qui provoque l'inquiétude des groupes les plus conservateurs, qui voient s'éloigner celle qui était jusqu'ici , consciemment ou non, un des piliers de cette situation (61) . Certains secteurs de l'Eglise - nous l'avons rappelé - commencent à être considérés comme subversifs et même à subir une dure répression (62).Tout ceci crée à l'Eglise latino-américaine une situation entièrement inédite et lui pose des questions auxquelles l'autorité ecclésiastique, en particulier, est mal préparée (63).

Depuis deux ans les textes (plus modérés que les engagements concrets de nombreux chrétiens) se sont multipliés . Beaucoup d'entre eux possèdent une grande autorité doctrinale.Mais quelle différence - dangereuse ! - entre ce qu'affirment et recommandent ces docu-

(56) Il y a peu d'études sérieuses sur les biens possédés par l'Eglise en Amérique du Sud. Quelques épiscopats commencent à être attentifs au problème. Voir par exemple, "XXXVIº Asamblea Episcopa Peruana" dans "Signos" , p.259 ; "Resoluciones de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana" (juin 1969) , dans NADOC , nº 73.

(57) Le thème se répète avec insistance et dureté dans la presque totalité des textes que nous citons . Le malaise que l'on ressent est indéniable , lorsqu'on compare cette unanimité avec l'image , fréquente en dehors de l'Amérique Latine , d'une Eglise pauvre qui demande l'aide des Eglises des pays riches.

(58) Cf. "Pobreza", dans "Medellin", pp.208-210.

(59) Cf. H. DE LIMA VAZ, "Igreja-reflexe vs. Igreja-Fonte" dans Cadernos Brasileiros, mars-avril 1968.

(60) "Il est urgent que la hiérarchie latino-américaine stimule ses théologiens afin de développer des aspects nouveaux de la théologie en fonction de nécessités locales (et non pas de se contenter de la répétition d'une théologie en grande partie élaborée par des théologiens d'autres régions et dans des conditions historiques différentes)". ("Presencia activa...", Itapoan, dans "Signos", p.40 a).
Voir aussi "Documento de trabajo de la IIº Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", op. cit., p.215 a.
"Ce moment est ... entre autres la conclusion d'une étape de dépendance religieuse, d'imitation d'idéologies et de positions d'autres latitudes. Nous tâchons de chercher des solutions de l'intérieur même de nos réalités et de nos possibilités" (Cardinal LANDAZURI , "Discurso de clausura de la IIº Conferencia del Episcopado Latinoamericano" , op. cit., p.250).

(61) "On voit maintenant que la très ancienne monarchie assise sur le roc du premier évêque de Rome se trouve devant une subversion de ses valeurs sacrées . Et ce n'est pas le laïcat silencieux et scandalisé , mais la cléricature qui rompt les limites rigides de son service évangélique pour se

(suite de la note 61, et notes 62-63 : cf. p.76)

NOTES

(suite de la p.75)

(suite de la note 61)

constituer souvent en porte-drapeau d'une ouverture au marxisme , avec toute la férocité et l'incontinence que montrent habituellement les convertis". (A. LLERAS CAMARGO dans Vision, Mexico , 9 mai 1969, p.17). Voir du même auteur un commentaire alarmé sur la Conférence épiscopale de Medellin dans Vision du 29 septembre 1968.

(62) Cf. le cas du Brésil, Paraguay, Saint-Domingue, Argentine, entre autres, où il arrive souvent (spécialement au Brésil) que des militants de mouvements apostoliques et des prêtres soient mis en prison et torturés

(63) "Les faits ordinaires de la vie de l'Eglise dépassent les attentes du chrétien moyen . Qui pouvait penser, il y a cinq ans , que sur notre continent il y aurait des prêtres assassinés, des chrétiens persécutés, des prêtres déportés, une attaque et une saisie contre la presse catholique , une perquisition dans des locaux ecclésiastiques ... ? Probablement personne : pour les chrétiens les plus radicaux, il y a cinq ans, ce processus revêtait des teintes utopiques et on n'arrivait pas à prendre conscience du drame historique qu'il impliquait" (C. AGUIAR , "La Iglesia perseguida : desafio latinoamericano" , dans "Perspectivas de dialogo", Montevideo, juillet 1969, p. 148).

ments,et les attitudes majoritaires dans l'Eglise latino-américaine.Plutôt que de protéger maximalisement ces textes contre toute interprétation erronée ou prétendûment exagérée , ce qui est urgent c'est de les mettre en action. La valeur de leur enseignement se démontrera par la 'praxis' de la communauté chrétienne.

Malgré tout, les engagements pris par les chrétiens d'Amérique Latine et les textes qui tentent de les expliciter signifient - peu à peu - une authentique option politique de l'Eglise sur le continent . Il n'y manque ni ambiguïtés ni légèretés , mais qui n'éliminent pas la ligne de fond . Il est clair, toutefois, que cette option n'est pas le fait du gros de la communauté chrétienne latino-américaine, mais bien de ses secteurs les plus dynamiques et les plus prometteurs.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'évènement capital que fut la Conférence de Medellin . A Medellin, malgré le climat pré-conciliaire créé par le congrès eucharistique de Bogota , l'Eglise latino-américaine découvre avec réalisme le monde dans lequel elle vit et se perçoit elle-même plus lucidement . En un mot , elle commence à prendre conscience de sa majorité et , en conséquence, à assumer son propre destin . Vatican II parle du sous-développement à partir des pays développés et en fonction de ce qu'ils peuvent et doivent faire pour les autres ; Medellin aborde le problème en partant des pays pauvres, et les définit comme peuples soumis à un nouveau type de colonialisme . Vatican II parle d'une Eglise dans le monde ; Medellin constate que le monde dans lequel doit être présente l'Eglise latino-américaine est en plein processus révolutionnaire . Vatican II donne les grandes lignes d'une rénovation de l'Eglise ; Medellin marque les objectifs pour une transformation de l'Eglise étant donnée sa présence dans un continent de misère et d'injustice.

Malgré ses ambivalences et lacunes, Medellin reconnaît et donne un appui inespéré à certaines situations de fait de l'Eglise latino-américaine, et, surtout, pousse à de nouveaux engagements . Mais la communauté chrétienne d'Amérique Latine connaît aujourd'hui un "post-Medellin" qui n'est (comme le post-Concile) que l'éclosion de vieux problèmes, vus cependant dans une conscience plus aiguë.

a) Les options assumées par les chrétiens d'Amérique Latine posent une question fondamentale : quel est le sens de la Foi dans une vie engagée dans la lutte contre l'injustice et l'aliénation ? Comment s'articulent l'oeuvre de construction d'une société juste et la valeur absolue du Royaume ? La collaboration étroite entre hommes de diverses familles spirituelles pose le problème de l'apport original de la Foi à préciser si l'on ne veut pas se contenter d'un 'avoir plus'. D'autre part, la fréquentation de ceux qui voient le devenir historique dans une perspective marxiste, mène à une révision et à une réactualisation des valeurs eschatologiques du christianisme.

b) Face au processus de libération, l'Eglise latino-américaine se trouve forcément divisée. La participation active à ce processus est loin de représenter une attitude uniforme de la communauté chrétienne latino-américaine. Le gros de l'Eglise continue à être lié, de différentes façons, à l'ordre établi. Le plus grave, c'est qu'entre les chrétiens d'Amérique Latine il n'y a pas seulement diverses options politiques, dans le cadre d'un libre échange d'idées ; mais que la polarisation de ces options et la dureté des faits situent certains chrétiens parmi les opprimés et les persécutés, et d'autres parmi les oppresseurs et les persécuteurs ; certains parmi les torturés et d'autres parmi les bourreaux ou ceux qui acceptent que l'on torture. D'où un affrontement radical entre les chrétiens qui souffrent l'injustice et l'exploitation, et ceux qui profitent de l'ordre établi (64). Dans ces conditions, la vie au sein de la communauté chrétienne actuelle crée des conflits particulièrement difficiles. La participation à la célébration eucharistique, par exemple, dans les formes actuelles, si elle ne s'appuie pas sur une communauté authentique, paraît à beaucoup un acte fictif (65).

Devant une division aux caractères si dramatiques, il est désormais impossible de ne pas affronter le problème. Les appels lyriques à l'union entre tous les chrétiens, s'ils ne tiennent pas compte des causes profondes de la situation actuelle et des conditions réelles de construction d'une société juste, sont pure évasion. Nous allons ainsi vers une nouvelle conception de l'unité et de la communion dans l'Eglise : non comme un fait acquis une fois pour toutes, mais comme

NOTES

(64) "La contradiction met face à face ceux qui ont choisi une société nouvelle et ceux qui maintiennent le statu-quo , et, ainsi, elle oppose les chrétiens qui militent dans les deux rangs" (idem).

(65) C'est ce qui explique qu'on ait pu parler de la création progressive de "deux Eglises" . Sur le cas des Eglises évangéliques, voir Ch. LALIVE D'EPINAY, art. cit. : "Il y a entre ces deux formes d'Eglise une rupture qualitative qui rend impossible une évolution réformiste. La transformation du protestantisme latino-américain implique la contestation radicale de la première forme , et aussi que l'on ouvre des brêches dans cet édifice pétrifié afin qu'il se déstructure. Ce n'est qu'à ce prix qu'une nouvelle restructuration deviendra possible. Ici, comme dans le champ socio-politique d'Amérique Latine, la voie réformiste n'est plus praticable . Et seule la contestation radicale peut permettre d'ouvrir des chemins nouveaux" (p.12) . Quant aux catholiques , cf. les suggestions d'Henri FESQUET , "Une Eglise en état de péché mortel", Paris, Grasset, 1968, pp.60 et 144.

NOTES

(66) Cf. les analyses perspicaces, même si elles sont partiellement discutables, de J.L. SEGUNDO , "Hacia una Iglesia de izquierda ?" , et R. CETRULO,"Utilizacion politica de la Iglesia" dans Perspectivas de Dialogo, avril 1969, pp.35-39 et 40-44.

une réalité en devenir, qui se conquiert avec courage et liberté d'esprit, au prix, sans doute, de pénibles déchirements . Ces déchirements, il faut s'y attendre en Amérique Latine.

c) Située dans un continent en processus révolutionnaire , où la violence est présentée de diverses manières, la mission de l'Eglise se définit face à ce processus. Les options qu'elle prend - dans les limites que nous avons signalées - l'affrontent de plus en plus nettement au dilemme que vit aujourd'hui le continent : réforme ou révolution.Nombre de chrétiens ont opté résolument pour la voie difficile qui mène à cette dernière. Devant une telle polarisation, l'autorité ecclésiastique peut-elle en rester au niveau des déclarations générales ? Mais peut-elle aller plus loin sans sortir de ce que l'on considère traditionnellement comme sa mission spécifique ?

Pour l'Eglise latino-américaine , être dans le monde sans être du monde signifie dans le concret, de plus en plus clairement , être dans le système sans être du système . Il est évident, en effet, que seuls une rupture d'avec l'ordre actuel injuste et un engagement net pour une nouvelle société donneront crédit , pour les hommes d'Amérique Latine , au message d'amour dont est chargée la communauté chrétienne. Ce qui exige une révision profonde du mode de prédication de la Parole.

d) Lié étroitement au précédent, un autre problème très discuté : l'Eglise doit-elle mettre en jeu son poids social en faveur de la transformation de l'Amérique Latine? Certains s'inquiètent à la pensée d'une Eglise tout orientée vers l'obtention des changements nécessaires et urgents (66) . Ils craignent qu'après avoir été liée à l'ordre régnant, l'Eglise se compromette avec le suivant, même s'il est plus juste . Ils craignent aussi l'échec retentissant de tout cet effort : l'épiscopat latino-américain est loin d'être unanime et n'a pas les moyens nécessaires pour orienter l'ensemble des chrétiens dans une ligne sociale avancée.

On ne peut nier la pertinence de cette observation . Le risque existe . Mais l'influence sociale de l'Eglise est un fait . Ne pas en jouer en faveur des opprimés d'Amérique Latine est l'utiliser contre eux.

D'autre part, la meilleure manière de rompre ses liens avec l'ordre actuel - et de perdre ainsi ce prestige social ambigu - ne serait-elle pas précisément de dénoncer l'injustice fondamentale sur laquelle il se base ? Toute réflexion sur ce que doit faire l'Eglise latino-américaine suppose que l'on tienne compte de ses coordonnées historiques et sociales , ici et en ce moment . Faute de quoi , on en reste au niveau d'une théologie abstraite et a-historique ; ou peut-être, plus subtilement, d'une théologie plus soucieuse de ne pas répéter les erreurs passées que de voir l'originalité du présent et de s'engager pour l'avenir.

e) La communauté chrétienne latino-américaine vit dans un continent pauvre . Mais l'image qu'elle offre, prise en gros , n'est pas celle d'<u>une Eglise pauvre</u>. C'est ce que reconnaît loyalement le document final de Medellin , et ce que peut constater quiconque demande l'opinion du latino-américain moyen . Bien sûr , dans cette image interviennent des préjugés et des généralisations, mais sa validité fondamentale est indubitable . Nous confondons souvent possession du nécessaire et installation commode en ce monde,liberté de prêcher l'Evangile et protection des groupes au pouvoir , instruments de service et moyens de puissance.Il faut cependant bien préciser le témoignage de la pauvreté.

Si les options que nous avons signalées éveillent des espoirs, beaucoup de chrétiens d'Amérique Latine restent sceptiques Ils estiment qu'elles sont venues bien tard,et que les vrais changements dans l'Eglise ne seront que le résultat des transformations sociales que vit le continent . Ils craignent même - comme beaucoup de non-chrétiens - que les efforts de l'Eglise ne réussissent à faire d'elle que le "guépard" de la révolution latino-américaine.

NOTES

(1) Nous prenons surtout le cas de l'Eglise en Amérique Latine , pour les raisons déjà énoncées . Mais il est clair que l'engagement dans le processus de libération a lieu de manières diverses dans d'autres secteurs de l'Eglise.

(2) J.B. METZ remarque avec justesse : "oggi colui, dinanzi al quale giustificare la fede non (è) tanto l'uomo che vive al di fuori della Chiesa, quanto piuttosto il fidele che vive cella Chiesa" ("La risposta del teologi", Brescia, 1969, p.68).

CHAPITRE IV:

PERSPECTIVES

Il nous reste à rassembler la problématique posée dans les pages qui précèdent et à esquisser les essais de réponse que nous trouvons dans la réflexion théologique contemporaine, ou, plus exactement, les tâches à entreprendre.

Tâchant d'être fidèles à la méthode que nous avons suggérée dans la première partie de ce travail, nous aurons comme arrière-fond la 'praxis' de la communauté chrétienne, en particulier en Amérique Latine (1).

Le point central semble être le suivant: l'ampleur et la gravité du processus de libération sont telles que la question de sa signification est en réalité une question sur le sens même du christianisme et sur la mission de l'Eglise dans le monde . Cette problématique est posée de manière explicite ou implicite par les engagements que les chrétiens sont en train d'assumer dans la lutte contre une société injuste et aliénée (2).

Cette perspective permettra seule de voir, avec un regard nouveau , le problème de la signification du processus de libération à la lumière de la foi.

A/ La Foi et l'homme nouveau.

Il n'est pas question d'aborder tout le domaine que ce titre implique , mais d'en situer quelques aspects , en relation avec les points qui nous intéressent.

Ce qui motive , en dernière instance , les chrétiens à participer à la libération des peuples opprimés , c'est leur conviction de l'incompatibilité radicale des exigences évangéliques avec une société injuste et aliénée . Ils ressentent très clairement qu'ils ne peuvent prétendre être chrétiens sans assumer ce type d'engagement. Mais la façon dont cette action pour un monde plus juste s'intègre dans une vie de foi se situe à un niveau de recherche plus intuitive.

La théologie en tant que réflexion critique à la lumière de la foi , sur la présence des chrétiens dans le monde , devra montrer comment se présente cette relation . Elle devra expliciter les valeurs de foi, d'espérance et de charité , contenues dans ces engagements . Elle devra aussi corriger les déviations possibles , de même que les oublis d'autres aspects de la vie chrétienne, que les exigences de la vie politique, si généreuse soit-elle, peuvent causer (3). Ceci constitue également la tâche d'une réflexion critique.

Au-delà de la lutte contre la misère, l'injustice et l'exploitation , on recherche la "création d'un homme nouveau". Cette quête interroge la foi chrétienne . Ce que celle-ci pourra dire sur elle-même fera voir sa relation avec le but des hommes qui combattent pour l'émancipation des autres hommes et d'eux-mêmes.

Qu'est-ce que cette lutte , <u>cette création</u> , signifient à la lumière de la foi ? Quel est le sens de cette option pour <u>l'homme</u> ? Que veut dire la "<u>nouveauté</u> de l'histoire", l'orientation vers l'avenir ? Trois interrogations et trois pistes aussi que la réflexion théologique contemporaine parcourt . Mais il s'agit avant tout de trois tâches.

NOTES

(3) K. RAHNER parle avec raison de la possibilité non lointaine que l'Eglise adresse un "non univoque" à certaines tendances ou interprétations déterminées du christianisme ("La risposta...", p.71).

(4) Bien signalée par F. SCHOLLENS, "La Iglesia como sacramento de salvación", dans "La Iglesia del Vaticano II", T. I, Madrid, 1966, p.319. Plus récemment, Y. CONGAR : "Une question sur laquelle on a peu écrit : qu'est-ce que pour le monde et pour l'homme être sauvé ? en quoi consiste ce salut ?" ("Situation et tâches...", p.89; p.68). Les préoccupations et les intuitions de Teilhard de Chardin gardent, à cet égard, toute leur validité. Cf. un essai intéressant sur quelques aspects de la notion de salut, dans J.L. SEGUNDO, "Intelecto y salvación", dans "Salvación y construcción del mundo", Barcelona, 1968, pp.47-91.

(5) "Pour la tradition orthodoxe, le profane n'existe pas, mais le profané" (O. CLEMENT, dans "L'Eglise dans le monde", Paris, 1967, p.673). La même idée chez Ch. MOELLER dans son excellent article "Le renouveau de la doctrine de l'homme", dans "La théologie à l'aurore", T. I, Paris, 1968, p.243.

(6) Cf. l'excellent commentaire de F. SCHILLER, "Der Brief an die Epheser", Düsseldorf, 1965, pp.37-48.

1) Libération et salut.

Quelle relation existe entre le salut et le processus d'émancipation de l'homme au long de l'histoire ? Une réponse, qui ne voudrait pas rester dans les généralités , suppose une étude approfondie de ce que le salut signifie pour nous. C'est sans doute une des lacunes de la théologie actuelle (4).

Peut-être n'avons-nous pas tiré toutes les conséquences contenues dans la redécouverte de l'affirmation du salut universel. En effet, il ne s'agit pas seulement de la possibilité du salut en dehors des frontières visibles de l'Eglise . Lorsqu'on parle de la présence de la grâce - accueillie ou refusée - en tout homme, cela implique , en outre , qu'on valorise chrétiennement les racines même de l'action humaine. Cela empêche également de parler , en termes propres, d'un monde profane (5) . L'existence humaine n'est en dernière instance qu'un oui ou non au Seigneur.

Dans cette perspective , il n'y a pas deux histoires, l'une profane et l'autre "sacrée" - "juxtaposées" ou "étroitement liées" - mais un unique devenir humain , assumé de façon irréversible par le Christ, Seigneur de l'histoire ; son oeuvre rédemptrice embrasse toutes les dimensions de l'existence humaine. Deux grands thèmes bibliques illustrent bien cette vision : celui de la relation entre création et rédemption, celui des promesses eschatologiques.

a) Dans la Bible, la création se présente, non pas comme une étape préalable à l'oeuvre du salut, mais comme le premier acte salvifique : "Dieu nous a élus avant la création du monde" (Eph. I,3) (6). La création s'insère dans le processus de salut, dans l'autocommunication de Dieu. L'expérience religieuse d'Israël est avant tout histoire , mais cette histoire n'est que le prolongement de l'acte créateur . C'est pourquoi les psaumes chanteront Yahvé simultanément comme Créateur et Sauveur (Ps. 136, 135, 74, 93, 95). Le Dieu qui a tiré du chaos le cosmos est celui qui, en même temps , agit dans l'histoire du salut. L'oeuvre du Christ est conçue

comme une re-création , et elle est présentée dans un contexte de création (ainsi Jn 1) (7). Création et salut possèdent un sens christologique : en Lui tout a été créé, tout a été sauvé (cf. Col. I, 15-20) (8).

Dans cette perspective, lorsqu'on dit que l'homme se réalise lui-même par le travail en prolongeant ainsi l'oeuvre de création , nous affirmons par là qu'il se situe du coup au sein de l'histoire salvatrice. Dominer la terre, comme la Genèse le prescrit, est oeuvre de salut, attente de sa plénitude. En effet, la Bible nous révèle le sens profond de cet effort. Construire la cité temporelle n'est pas une simple étape "d'humanisation" de pré-évangélisation comme on disait en théologie il y a peu de temps,mais c'est plonger à fond dans le processus salutaire qui embrasse tout l'homme.

b) Un second grand thème biblique nous mène à des conclusions convergentes . Il s'agit des promesses eschatologiques , c'est à dire des événements qui annoncent et accompagnent l'ère eschatologique . Ce n'est pas un thème biblique isolé ; comme le premier , il traverse toute la Bible , se trouve vitalement présent dans l'histoire d'Israel et exige par conséquent une place dans le devenir actuel du peuple de Dieu.

Les prophètes proclament un règne de paix . Mais la paix suppose l'instauration de la justice (Is. 32, v.7) (9) , la défense du droit des pauvres, le châti - ment des oppresseurs, une vie en dehors de toute menace d'esclavage par les autres . Une spiritualisation mal comprise a souvent fait négliger la charge humaine et le pouvoir transformateur des structures sociales injustes que renferment les promesses eschatologiques (sans que cela veuille dire qu'on les identifie purement et simplement à des réalités sociales déterminées) . La suppression de la misère et de l'exploitation est un signe de l'avènement du Royaume ; celui-ci se présentera, selon le livre d'Isaïe, lorsque personne "n'édifiera pour qu'un autre y habite, ni ne sèmera pour qu'un autre le mange, quand chacun jouira du travail de ses mains" (Is. 65, v.22). Lutter pour un monde juste , où il n'y ait ni oppression , ni esclavage, ni travail aliéné, sera en même temps signifier la venue du Royaume . Royaume et injustice sociale sont incompatibles. En , en Christ , "toutes les promesses de Dieu trouvent leur réalisation" (II Cor. I, 20 ; Is. XXIX,18-19 ; Mt XI,5 ; Lev. XXV,10 ; Luc IV,16-21).

NOTES

(7) Cf. M.E. BOISMARD , "Le prologue de saint Jean", Paris, 1953. A. FEUILLET, "Prologue du quatrième évangile" dans le D.B.S., fasc. 44, 1969, pp.623-688.

(8) S. CROATTO , "La creacion en la Kerygmatica actual", dans "Salvacion y construccion del mundo" , pp.95 - 104 . A. FEUILLET, "Le Christ, sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes", Paris, 1966. Consulter à propos de cette oeuvre, et en rapport au sujet dont nous traitons, les justes observations de J.ALFARO, "Hacia una teologia del progreso humano", Barcelona, 1969, p.22, nº22.

(9) Ce texte d'Isaïe (ajouté après la promulgation de la Constitution) est interprété par Gaudium et Spes (nº78) en référence à la justice sociale qu'il viserait ainsi.

NOTES

(10) La préoccupation de sauver la gratuité de la grâce conduit à affirmer que l'oeuvre de construction du monde en elle-même n'a aucune relation avec l'histoire salvatrice, mais que concrètement, c'est à dire dans l'ordre existentiel , il y a une relation étroite (voir, par exemple , J. ALFARO dans son intéressant travail déjà cité, p.114) . Cette préoccupation est légitime , mais elle reste peut-être excessivement prisonnière des catégories scolastiques . Par cette distinction, on cherche à préserver ce qui devrait plutôt être considéré dans une perspective plus dynamique. Un des schémas préalables de Gaudium et Spes avait tenté de structurer une conception plus unitaire et intégrale (cf. les remarques très intéressantes de Ph. DELHAYE , "Histoire des textes de la Constitution pastorale" dans "L'Eglise dans le monde de ce temps", T.I, pp.268-270).

(11) "C'est le même Dieu qui,dans la plénitude des temps, envoie son Fils pour qu'il vienne libérer tous les hommes, de tous les esclavages auxquels le péché les a assujettis , l'ignorance , la faim , la misère et l'oppression , en un mot , l'injustice et la haine dont l'origine réside dans l égoïsme humain" (Conférence de Medellin, document "Justicia" , op. cit., p.52).

(12) L'expression est de J.M. GONZALEZ-RUIZ.

(13) Voir supra, p.11 . Voir aussi Ch. DUQUOC , "Eschatologie et réalités terrestres" dans Lumière et Vie , novembre-décembre 1960, pp.4-25.

L'enseignement qui se dégage de ces deux thèmes bibliques paraît clair: le salut comprend tout l'homme. La lutte pour une société juste s'inscrit pleinement et par droit propre, dans l'histoire salvatrice. Cela nous semble avoir été fort souligné dans le numéro 21 de Populorum Progressio , où l'on dit que le "développement intégral" (lire le salut) de l'homme va, sans solution de continuité, depuis la possession du nécessaire jusqu'à la communion avec le Seigneur, accomplissement plénier de l'oeuvre de salut (10).

Le Christ apparaît ainsi comme le Sauveur qui en nous libérant du péché , nous libère de la racine même de l'injustice sociale . Le dynamisme entier de l'histoire humaine , la lutte contre tout ce qui dépersonnalise l'homme (inégalités sociales , misère, exploitation), ont leur origine , sont transformés et atteignent leur achèvement dans l'oeuvre salvatrice du Christ (11).

Les points qui suivent confirment et nuancent les conclusions de ce paragraphe.

2) Rencontre de Dieu dans l'histoire.

Ce que les chrétiens se proposent en participant au processus de libération , c'est, nous l'avons rappelé, de "créer un homme nouveau" . Nous avons tâché de répondre à la première question : que veut dire, à la lumière de la foi , cette lutte, cette création ? Nous pouvons maintenant poser la question : cette option pour l'homme, que signifie-t-elle ?

L'homme d'aujourd'hui est particulièrement sensible dans ses engagements politiques aux besoins les plus élémentaires des êtres humains , et cherche à ériger en règle de sa propre conduite le service de ceux qui souffrent l'oppression et l'injustice . Plus encore - et même s'il est chrétien - il évaluera le "religieux" en fonction de son utilité pour l'homme. Cette position n'est pas exempte d'ambiguïtés , mais beaucoup préfèrent "se tromper en faveur de l'homme" (12).

Depuis cet arrière-fond , nous avons rappelé la tendance de la théologie à réfléchir de plus en plus sur les aspects anthropologiques de la Révélation (13). De fait, dans la Bible on perçoit une évolution intéressante à cet égard.

Un peu schématiquement , on peut dire que Yahvé apparaît en premier lieu comme habitant en haut , dans la montagne (Gen. XIV,17-24 ; Nb XXIV,16 ; Deut. XXVI, 15 ; Ex. III, 1) ; l'arche de l'Alliance et puis le Temple signifieront la présence de Yahvé au milieu de son peuple (Ex. XXIX, 42-46 ; Deut. IV, 3-8 ; Ps. 46). Cette présence de Dieu se personnalise à partir d'Isaïe (IX, 5) et devient de plus en plus intérieure (Jer. XXI,31-34 ; Ez. XXXVI,23-32). Matthieu XXV,31-46 constitue le sommet de ce processus : ce que l'on fait pour l'homme, on le fait pour Dieu.

Il ne suffit pas de dire que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain . En outre, il faut affirmer que l'amour de Dieu s'exprime inéluctablement dans l'amour du prochain (14). La charité n'existe pas dans l'abstrait , en dehors de nos possibilités humaines d'aimer. La charité n'est qu'incarnée dans l'amour humain et elle le porte à son plein accomplissement. Aimer le prochain devient la médiation nécessaire de l'amour de Dieu, c'est aimer Dieu.

"Le Seigneur est la fin de l'histoire humaine", nous dit Gaudium et Spes (nº45) . Nous rencontrons le Seigneur dans nos rencontres avec les hommes . Opter pour l'homme c'est opter pour Dieu , pour Dieu-homme, Jésus-Christ.

Aujourd'hui, on l'a fait remarquer , ce prochain n'est pas seulement l'homme pris individuellement , ce sont plutôt des peuples entiers , en particulier, ceux qui souffrent de la misère et de l'oppression (15).

3) Eschatologie et politique.

L'engagement pour la création d'une société juste suppose la confiance dans l'avenir . C'est une action ouverte à ce qui adviendra . Que peut signifier cette "nouveauté" à la lumière de la foi ?

On souligne souvent ce trait de l'homme contemporain qui consiste à vivre en fonction du lendemain, orienté vers l'avenir , dans la fascination de ce qui n'est pas encore. Ce trait a été objet de la réflexion philosophique (16) et théologique (17).

NOTES

(14) Cf. J. ALFARO op. cit., p. 114

(15) M.D. CHENU "Les masses humaines, mon prochain" dans "Peuple de Dieu dans le monde", Paris 1966 pp.99-128.

(16) Cf. les travaux de E. BLOCH

(17) Cf. l'excellent article de K. RAHNER, "Unterwegs zum neuen Menschen" dans Wort und Wahrheit n°16, 1961, pp.807-819. Plus récemment, H. COX, "On not leaving it to the snake", 3º partie, London, 1968.

(18) K. RAHNER décrit fort bien le passage d'une conception à l'autre dans "Eschatology" dans "Sacramentum mundi", New-York, 1968. Cf. du même auteur "Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischen Aussagen" dans Schriften, T. IV, Einsiedeln, 1961.

(19) Cf. G. VON RAD, "Theologie des Alten Testament", T. II, München, 1960.

(20) Le terme eschatologie n'est pas très adéquat, comme MOLTMANN l'a remarqué dans sa "Theologie der Hoffnung", München, 1965, p.19.

(21) Cf. l'oeuvre majeure de J. MOLTMANN déjà citée ; J.B. METZ, "Creative Hope" dans New theology, nº5, New-York, 1968, pp.130-141. Une bonne vision d'ensemble des études récentes dans C. BRAATEN, id., pp.90-111.

(22) Il s'agit, certes, d'une question d'accent dans l'élaboration théologique. De fait, dans la vie chrétienne, la foi, l'espérance et la charité sont inséparables. Cf. Ph. DELHAYE, "Rencontre de Dieu et de l'homme : foi, espérance et charité", Tournai, 1957.

(23) On pourrait ébaucher un parallèle intéressant entre cette évolution et ce que nous trouvons au XIXº siècle chez ces philosophes à "charge théologique" que furent Hegel, Feuerbach et Marx. Feuerbach opposait fort l'amour et la foi : "La foi est le contraire de l'amour" ("Das Wesen des Christentums" dans Sämtliche Werke, Stutgart, 1960, p.309). Un chapitre entier de son oeuvre est consacré à cette question : "La contradiction de la foi et de l'amour" (id., pp. 297-324). La foi s'enferme dans le dogme, l'amour est, par contre, une force libératrice. La foi part de l'affirmation de Dieu, l'amour de l'affirmation de l'homme (l'influence de Feuerbach sur la "théologie de la mort de Dieu" est connue). Le système de Hegel serait fondé sur la foi, la doctrine de Feuerbach sur l'amour. Marx qui accueille une bonne partie des critiques (adressées par Feuerbach) à Hegel, ironisait cependant sur le sentimentalisme diffus de cette "religiosité de l'amour". Il lui opposait son messianisme terrestre, fait de la lutte au sein d'une histoire qui avance inexorablement vers une

(fin de la note 23 : cf. p.97)

Cette caractéristique de notre temps a,sans doute, contribué à la redécouverte des valeurs eschatologiques de la Révélation. Il ne s'agit nullement du traité classique des "fins ultimes" , mais il s'agit de voir l'histoire du salut radicalement orientée vers l'avenir (18). La Bible , en particulier l'Ancien Testament (19) , nous présente l'eschatologie (20) comme le moteur de l'histoire salvatrice . L'eschatologie apparaît ainsi non pas comme un élément de plus du christianisme, mais comme la clef même de la compréhension de la foi chrétienne . La thématique de l'Exode exprime bien la situation de la communauté chrétienne dans l'histoire.

Cette réaffirmation des valeurs eschatologiques a conduit au renouveau de la théologie de l'espérance(21). La vie chrétienne est un projet vers le futur . Ce qui caractérise le chrétien, dira MOLTMANN, "ce n'est pas la foi , ou la charité , mais l'espérance . Le chrétien est avant tout celui qui doit répondre à l'espérance qui est en lui" (I Pierre III,15).

De façon quelque peu schématique , on peut dire qu'après avoir eu une théologie centrée sur la foi, nous sommes passés à une théologie qui reconnaissait "le primat de la charité" (22) . Aujourd'hui, peut-être à cause des impasses auxquelles on avait abouti,s'ouvre la perspective d'une théologie de l'espérance (23).

(suite de la note 23)

société nouvelle et un type nouveau d'hommes (au moins dans ses oeuvres de jeunesse , que quelques uns qualifient de pré-marxistes, cf. L. ALTHUSSER, "Pour Marx", Paris, 1964). La théologie de l'espérance, où on reconnaît l'influence marxiste a travers l'oeuvre de Bloch , se présente , en outre, comme une réponse à la thématique de la mort de Dieu . On pourrait pousser plus loin ce parallèle - presque de manière abusive - et se demander si la théologie n'entrera pas bientôt dans la voie du structuralisme, dans laquelle le marxisme s'introduit déjà.

La vision eschatologique devient opérationnelle, l'espérance devient créatrice au contact des réalités sociales du monde d'aujourd'hui, donnant lieu à ce que l'on a appelé la "théologie politique" (24). METZ précise bien qu'il s'agit simplement d'un correctif à une théologie qui , sous l'influence de l'existentialisme et du personnalisme , était "privatisante" à l'excès (25). La théologie politique veut tenir compte des dimensions sociales du message biblique . Plus que d'une vocation à la communion avec Dieu, la Bible nous parle en effet d'une convocation . Cela doit avoir des incidences précises sur le comportement politique des chrétiens.

Cette perspective est particulièrement intéressante en Amérique Latine , où la communauté chrétienne est en train d'assumer des engagements politiques de plus en plus délicats et radicaux . Quelques questions surgissent néanmoins : la théologie politique se bornera-t-elle à donner leur sens ultime à ces engagements ou ira-t-elle jusqu'à inspirer une nouvelle doctrine politique de l'Eglise ? Dans ce dernier cas, comment éviter un retour pur et simple à la problématique de l'ancienne chrétienté ? La théologie deviendra-t-elle une nouvelle "idéologie" ? La grande question sera de pouvoir se frayer un chemin entre une "politique chrétienne" et l'abstention en cette matière : il est probable que cela ne s'obtiendra que "par essais et erreurs". Il est difficile d'établir d'avance - comme peut-être nous avons cru pouvoir le faire pendant longtemps - les normes précises selon lesquelles l'Eglise règlerait sa conduite. L'Eglise devra répondre aux exigences du moment avec la lumière dont elle dispose et avec la volonté d'être fidèle à l'Evangile . Il y a des chapitres de la théologie qui ne s'écriront qu'après coup.

Quoi qu'il en soit, la récupération d'une vision historique centrée sur l'avenir et animée par l'espérance que le Christ mènera tout à son achèvement plénier , met sous un autre jour l'homme nouveau qu'il s'agit de créer à travers l'action dans le présent. Espérer dans le Christ est en même temps croire en l'aventure historique : voilà qui ouvre un champ infini de possibilités à l'action du chrétien.

NOTES

(24) Cf. J.B. METZ, "Théologie politique et liberté critico-sociale" dans Concilium, n°36, 1968, pp.9-26, reproduit avec d'autres travaux convergents dans "Zur Theologie der Welt", München,1968. J.MOLTMANN, "Religion , revolution and the future" , New-York, 1969.

(25) Les défenseurs de la théologie politique, fort marqués par la pensée sociale et historique de Bloch, sont très critiques face à Bultmann dont "l'interprétation existentielle du Nouveau Testament" , basée sur la philosophie de Heidegger , leur semble trahir un individualisme foncier (H. COX présentait déjà Bloch comme l'alternative à Heidegger pour la réflexion théologique , dans son "Afterword" , dans "The secular city debate" , London, 1966 , p.220). Ici aussi surgit au plan de la théologie une situation qui est familière à la philosophie contemporaine et qui peut être instructive . Marxisme et existentialisme se livrent depuis quelques années à une polémique serrée à propos des valeurs de liberté et de décision personnelle , et des dimensions sociales et historiques de l'existence humaine (cf. R. GARAUDY, "Perspectives de l'homme", et sa lettre à Sartre. Celui-ci tente un essai de synthèse, partiellement manqué , dans sa "Critique de la raison dialectique", Paris,1960). Si nous creusons un peu, nous retrouvons les pensées antagonistes de Kierkegaard et Marx , tous les deux , au moins en partie, représentant des réactions symétriques au système hégélien, qui, d'une manière ou d'une autre, demeure le point de référence pour la pensée contemporaine. Peut-être faudra-t-il remonter jusqu'à Hegel pour mieux situer la polémique entre la théologie politique et la théologie "privatisante".

NOTES

(26) Le sujet a été particulièrement étudié dans le contexte missionnaire. Cf. les pages suggestives (dans lesquelles il ne manque pas de phrases "à l'emporte-pièce") de J. COMBLIN "Scopo della missione : salvare l'uomo" dans "Missione e sviluppo dei popoli", Bologne, 1969, pp.81-95 (il est un article publié déjà dans la revue Spiritus, n°34)

(27) J.B. METZ, "Théologie politique et ..." dans Concilium n°36, p.17

(28) Un schéma préalable (le texte d'Ariccia) à Gaudium et Spes précisait de la façon suivante le rôle de l'Eglise : "Puisque l'ordre de la rédemption comprend l'ordre de la création, le ministère de l'Eglise s'étend nécessairement, sous un angle spécifique, à l'ensemble des réalités et des problèmes humains" (cité par Ph. DELHAYE, art. cit., p.270).

(29) E. SCHILLEBEECKX signalait fort bien la double tâche de la foi : relativiser et radicaliser la construction de la cité humaine, dans "Foi chrétienne et attente terrestre" dans "L'Eglise dans le monde de ce temps", Tours, 1967, pp.151-158

1.

B/ La mission de l'Eglise.

L'Eglise , en tant que communauté visible de la foi, est aujourd'hui souvent mise en question.

Ce que nous avons dit de la signification du christianisme pose à nouveau la question de l'Eglise dans le monde.

Deux points peuvent nous aider à cerner cette problématique:le premier vise le sens même de la mission de l'Eglise,et le second une condition indispensable pour l'accomplir.

1) Conscience eschatologique de l'humanité

La mise en pleine lumière de la possibilité universelle de salut a changé radicalement la façon de concevoir la mission de l'Eglise dans le monde. Il est clair aujourd'hui que le but de l'Eglise n'est pas de sauver dans le sens "d'assurer le ciel" (26). Ce changement de perspective demande à l'Eglise de se "décentrer" , car elle cesse d'être le lieu exclusif du salut et s'oriente vers un service des hommes, nouveau et radical.

Si,comme nous l'avons vu plus haut, la construction d'une société juste s'insère pleinement dans l'histoire salvatrice , l'Eglise aura un rôle propre à jouer dans cette construction d'un ordre nouveau . La théologie politique lui confère une tâche d'"institution de critique sociale" (27). Critique qui est faite au nom de sa conscience eschatologique, qui,en signalant le caractère provisoire de toute situation historique, de tout aboutissement humain , exerce une action libératrice (28).

Mais le rôle de l'Eglise n'est pas seulement d'exercer une critique sociale , ce qui entraînerait le danger de s'installer dans une attitude exclusivement intellectuelle. L'Eglise encouragera, et radicalisera en même temps , l'engagement des chrétiens dans l'histoire (29).La communauté chrétienne qui professe une vérité "qui se fait", doit

être un appel à la participation active dans la construction de l'ordre juste . C'est un élément que la théologie politique ne peut pas négliger , car c'est seulement ainsi qu'elle évitera le reproche, justifié, que les chrétiens relativisent toute oeuvre terrestre.

Tout cela renforce la mission "intra-mondaine" de l'Eglise (30). Mais précisément, la perspective eschatologique permet de situer de manière différente et plus dynamique les distinctions temporel-spirituel, Eglise-monde . L'Eglise est le monde même qui vit dans l'histoire et tend vers l'avenir promis par le Seigneur . L'Eglise , telle que Teilhard de Chardin la voyait , est la portion "réflexivement christifiée" de l'humanité (31) . C'est cela que l'Eglise célèbre dans l'Eucharistie , d'où le lien indissoluble entre celle-ci et les efforts de création d'une société juste (Mt V,23-24).

En Amérique Latine, l'Eglise doit se situer dans un continent en processus révolutionnaire , où la violence est présente de manières diverses (32). Le "monde" dans lequel la communauté chrétienne doit vivre et célébrer son espérance eschatologique est celui de la révolution sociale. Sa mission se définira face à cette dernière. Elle n'a point d'autre alternative. Seuls la rupture avec l'ordre actuel injuste auquel elle est liée de mille manières - consciemment ou inconsciemment - et l'engagement pour une société nouvelle, rendront digne d'être cru par les hommes de l'Amérique Latine le message d'amour dont elle est porteuse.

Cela nous fait voir que la fonction critico-politique et les engagements concrets que celle-ci suscite, auront des caractéristiques propres là où comme en Amérique Latine , l'institution ecclésiale conserve un très grand poids social (33).Dans la considération, par conséquent de la mission de l'Eglise, les circonstances concrètes doivent entrer non seulement au plan des attitudes pastorales, mais aussi au plan de la réflexion théologique proprement dite.

NOTES

(30) "La relation décisive entre l'Eglise et le monde n'est pas spatiale mais temporelle" (J.B. METZ, "L'Eglise et le monde" dans "Théologie d'aujourd'hui...", p.150) . Déjà G. MARTELET , quoique avec une optique différente , avait tâché de réinterpréter la distinction temporel-spirituel selon Lumen Gentium : "L'Eglise et le temporel , vers une nouvelle conception" dans "L'Eglise de Vatican II", Paris, 1966, T.I, pp.517-539.

(31) Ce qui ne veut pas dire que l'Eglise soit un simple groupe de pression sociale dans l'histoire , ou une espèce d' "Unesco spirituel" comme disait Schillebeeckx dans une de ses déclarations.

(32) Des essais pénétrants de réflexion théologique sur cette question , chez R. SHAULL, "As transformaçoes profundas à luz de una teologia evangelica", Petropolis (Brésil) , 1966 ; "Point de vue théologique sur la révolution" dans "L'éthique chrétienne dans un monde en transformation", Genève, 1966, pp.13-28 (précieux volume, consacré entièrement au sujet qui nous occupe).

(33) C'est une question polémique actuellement en Amérique Latine (cf. supra p. 81-82) . Beaucoup craignent un certain "constantinisme de gauche" et pensent que l'Eglise doit se dépouiller de toute influence sociale . Mais , précisément , la meilleure manière peut-être de le faire , ce serait de mettre tout son poids au profit d'une société plus juste (les remarques d'A. VAN SEEUWEN sur la perte d'influence du christianisme, dans l'esprit révolutionnaire d'Occident, "Desarrollo y revolucion", Buenos Aires, 1967, p.155 , ne sont pas tout à fait valables pour l'Amérique Latine) ; les groupes qui détiennent le pouvoir économique et politique ne le lui pardonneraient pas et lui ôteraient totalement leur appui.

NOTES

(34) Cf. le travail précurseur d'A. GELIN , "Les pauvres de Yahvé", Paris, 1953. J.M. GONZALEZ-RUIZ, "Pobreza y promocion humana", Madrid, 1967.

(35) Cf. "Pobreza" dans "Medellin", pp.208-210.

2) Une pauvreté solidaire et contestataire.

Nous assistons, depuis quelques années, à l'aspiration, croissante dans l'Eglise, à un témoignage plus authentique de pauvreté. Néanmoins, il importe de bien préciser le sens de ce témoignage et d'éviter tout sentimentalisme (voir quelques unes des interprétations données au sujet de "l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise"), de même qu'il faut bannir l'impression qu'on érige la pauvreté en "idéal" (ce qui sonne tragiquement faux pour des peuples submergés dans la misère).

Dans la Bible, la pauvreté, en tant que manque des biens les plus élémentaires de ce monde, est considérée comme un mal, comme quelque chose qui dégrade l'homme et offense Dieu (ce qu'indiquent les termes employés pour désigner le pauvre. Cf. par exemple, sur le fond de la question : Job XXIV,2 ; Is. X,2 ; Amos II,6-7 ; Jacques V,1-6 et II,1). D'autre part, la "pauvreté spirituelle" est, plutôt que le détachement intérieur à l'égard des biens de ce monde, une attitude d'ouverture à Dieu et d'enfance spirituelle (Sophonie II, 3 ; Is. 66, v.2 ; Ps. 25, 34, 37, 149 ; Prov. XXII,4, XV,33, XVIII,2 ; Mt V,3) (34).

La pauvreté chrétienne ne peut, par conséquent, avoir un sens que comme engagement de solidarité avec ceux qui souffrent de la misère, afin de témoigner du mal que celle-ci représente. Il n'y a donc pas lieu d'idéaliser la pauvreté, mais au contraire de l'assumer comme un mal pour protester contre elle, et finalement pour l'abolir (grâce à cette solidarité, on contribuera à la prise de conscience par les pauvres de l'injustice de leur situation) ; de même que le Christ a assumé la condition pécheresse, non pas pour l'idéaliser, mais par amour et par solidarité avec les hommes et pour les racheter du péché. La pauvreté chrétienne, expression de l'amour, est solidaire des pauvres et contestataire de la pauvreté (35).

D'ailleurs, il faudrait être attentif au vocabulaire. Le terme "pauvre" peut paraître, outre imprécis et "intra-ecclésial", un peu sentimental et finalement "aseptique". Le pauvre aujourd'hui c'est l'opprimé, le marginal par rapport à la société, le pro-

létaire ou le sous-prolétaire qui lutte pour ses droits les plus élémentaires . La solidarité et la contestation dont nous parlons ont donc, dans le monde actuel, un sens "politique" évident et inévitable.

Se solidariser avec le "pauvre", aujourd'hui , peut signifier courir des risques personnels - et même mettre en danger sa propre vie -. C'est ce qui arrive à beaucoup de chrétiens - et de non-chrétiens - engagés dans le processus révolutionnaire . Surgissent ainsi des formes nouvelles de vivre la pauvreté,différentes du classique "renoncement aux biens de ce monde".

Ce n'est qu'en refusant la pauvreté,et en nous faisant pauvres pour protester contre elle , qu'il sera possible à l'Eglise de prêcher la "pauvreté spirituelle", c'est à dire l'ouverture de l'homme et de l'histoire à l'avenir promis par Dieu . C'est seulement ainsi que l'Eglise pourra accomplir honnêtement et avec des possibilités d'être écoutée , la fonction critico-sociale que lui octroie la théologie politique . Pour l'Eglise , ceci est aujourd'hui un "test" de l'authenticité de sa mission (36).

En fonction de cela, il faudrait repenser sérieusement le sens de l'aide des Eglises des pays opulents aux Eglises des pays pauvres . Cette aide économique, si elle n'est pas orientée , peut facilement contrecarrer le témoignage de pauvreté que ces Eglises doivent donner . En outre , de telles aides peuvent les faire marcher dans un sens réformiste en aménageant des changements sociaux superficiels et qui, à long terme , ne servent qu'à prolonger la situation de misère et d'injustice dans laquelle vivent les peuples défavorisés. Cette aide peut , aussi , donner,à peu de frais, une bonne conscience aux chrétiens qui sont citoyens des pays qui contrôlent l'économie mondiale.

---

(36) Cf. supra, pp.73-74.

Un mot pour conclure :

si la réflexion théologique ne conduit pas à ranimer l'action de l'Eglise dans le monde, à faire de l'engagement de charité quelque chose de plus plein et de plus radical, elle aura très peu servi. Il faudra ne pas s'installer dans une autosuffisance intellectuelle , dans un type de triomphalisme fait de "nouvelles" visions érudites du Christianisme . Nous reprenons la phrase bien connue de Pascal ; nous pouvons dire que toutes les théologies de l'espérance, de la libération, de la révolution ou politiques ne valent pas un acte de foi , d'espérance et de charité, engagé, explicitement ou implicitement, dans une participation active pour libérer l'homme de tout ce qui le déshumanise et l'empêche de vivre selon la volonté du Seigneur.

126150

Gutiérrez, G.

Essai pour une théologie
de la libération.

BT
738
.G8614